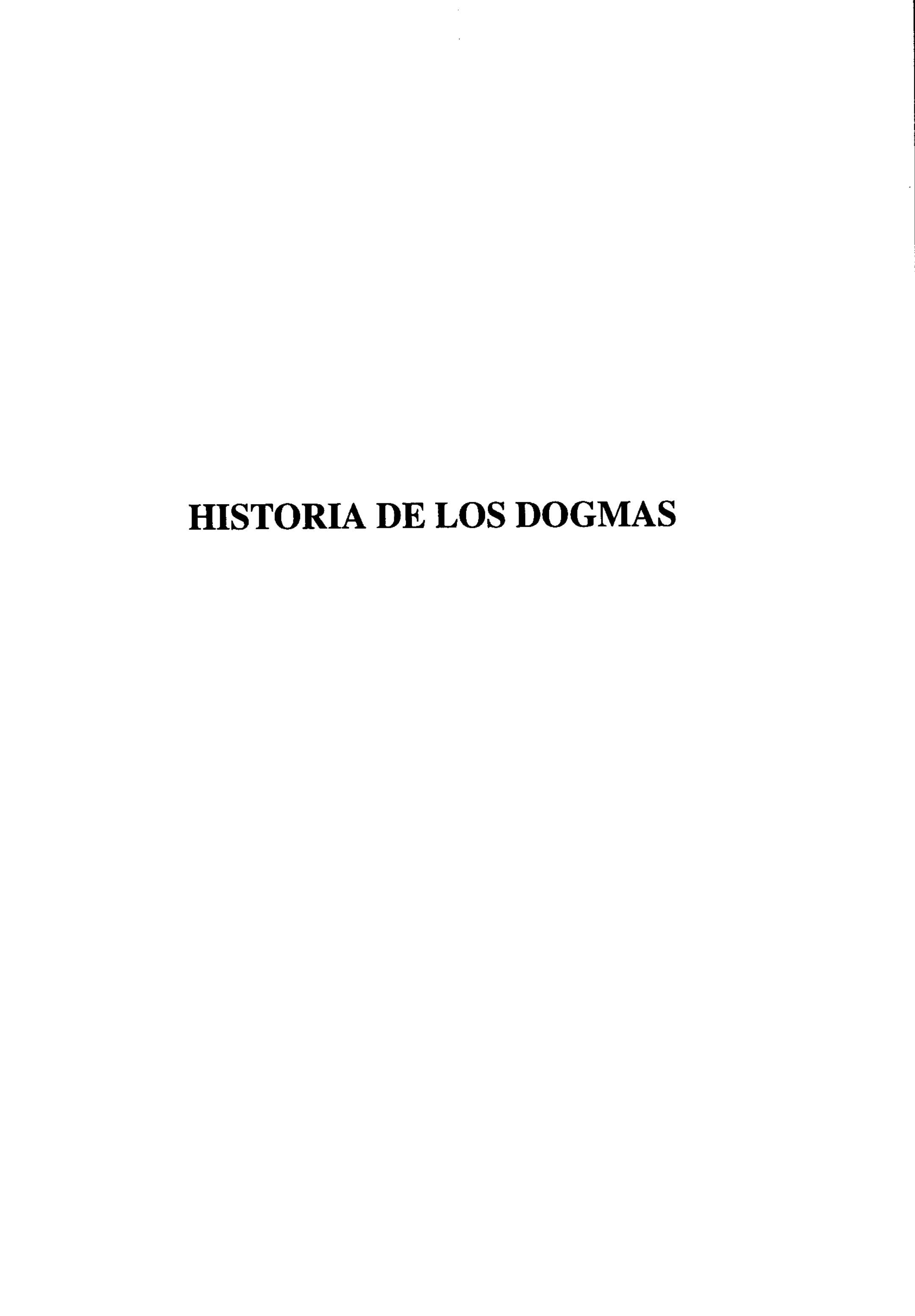
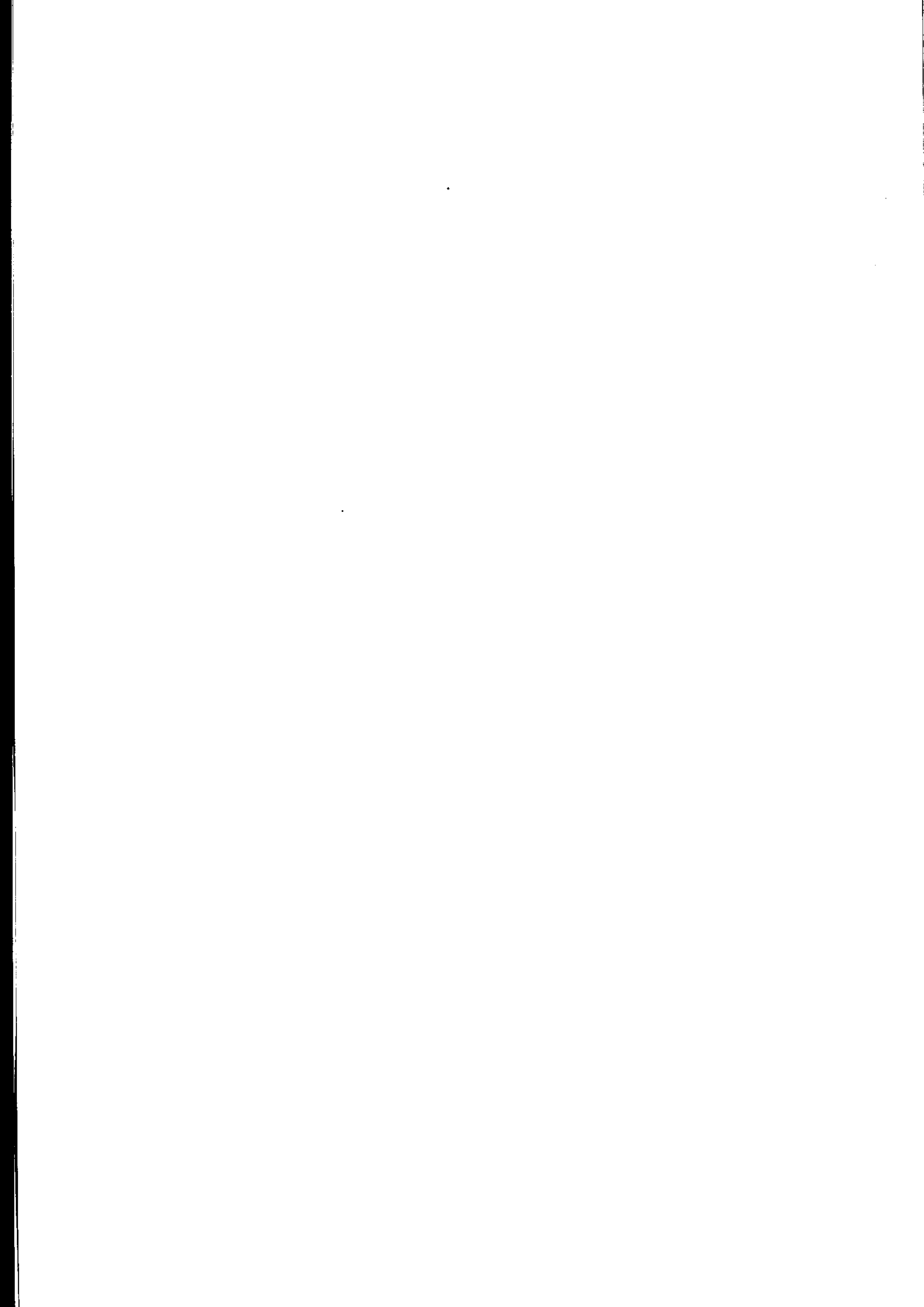


HISTORIA DE LOS DOGMAS



HISTORIA DE LOS DOGMAS

bajo la dirección de Bernard Sesboüé S. J.

Tomo IV

LA PALABRA DE LA SALVACIÓN

por

Bernard Sesboüé S. J. y Christoph Theobald S. J.

La doctrina de la Palabra de Dios:
La justificación y el discurso de la fe
La revelación y el acto de fe
La Tradición, la Escritura y el magisterio.

SECRETARIADO TRINITARIO

Tradujo Alfonso Ortiz García
sobre el original francés
Histoire des dogmes, Vol. IV:
La Parole du Salut

© DESCLÉE, París 1995
SECRETARIADO TRINITARIO 1997
F. Villalobos, 82
Tf.-Fax: (923) 23 56 02
37007 - SALAMANCA (España)

ISBN: 84-88643-19-5 (Obra completa)
ISBN: 84-88643-32-2 (Tomo IV)
Depósito Legal: 669-1997

Impresión y encuadernación:
GRÁFICAS CERVANTES, S.A.
Ronda Sancti Spíritus, 9-11
37001 - SALAMANCA

Contenido

ABREVIATURAS

AA	*Apostolicam actuositatem.* El apostolado de los laicos (Vaticano II).
AAS	*Acta Apostolicae Sedis*, Roma.
AG	*Ad gentes.* La actividad misionera (Vaticano II)
AH	Ireneo de Lión, *Contre les héresies*: trad. A. Rousseau, Cerf, Paris 1984
AHDLMA	*Archives d'histoire doctrinal et littéraire du Moyen Âge*, Paris
APhC	*Annales de philosophie chrétienne*, Paris
ARSJ	*Acta Romana Societatis Jesu*, Roma
BA	*Bibliothèque augustinienne*, D.D.B., Paris
BLE	*Bulletin de Littérature ecclésiastique*, Toulouse
Budé	Éditions «Les Belles Lettres», Association Guillaume Budé, Paris
CCCM	*Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, Brepols, Turnhout
CCSL	*Corpus christianorum. Series latina*, Brepols, Turnhout
CD	*Christus Dominus.* El oficio pastoral de los obispos (Vaticano II)
CFT	*Conceptos Fundamentales de Teología*, ed. V. H. Fries, Madrid 1966
CIC	*Codex Iuris Canonici*
CJP	*El concilio de Juan y Pablo. Documentos pontificios sobre la preparación, desarrollo e interpretación del Vaticano II* (ed. J. L. Martín Descalzo), BAC, Madrid 1967
COD	*Les conciles oecuméniques*, dir. G. Alberigo; texto original y trad. francesa, t. II-1: *Les décrets de Nicée à Latran V;* t. II-2: *Les decrets de Trente à Vatican II*, Cerf, Paris 1994
CSCO	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Louvain
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vienne
CTA	*Concilii Tridentini Acta* (Herder, Görresgesellschaft)
DBS	*Dictionnaire de la Bible. Supplément*, Letouzey, Paris
DC	*Documentation catholique*, Paris
DH	*Dignitatis humanae.* La libertad religiosa (Vaticano II)
DHGE	*Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, Letouzey et Ané, Paris

DSp	*Dictionnaire de Spiritualité* (Chantilly), Beauchesne, Paris
DTC	*Dictionnaire de Théologie catholique*, Letouzey, Paris
DV	*Dei Verbum.* La revelación divina (Vaticano II)
DzS	Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Friburgi Brisgoviae, 36 ed. (se cita la traducción de D. Ruiz Bueno, *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963)
EBrit	*Encyclopaedia Britannica*, Edinburgh
EnchB	*Enchiridium Biblicum*, Roma
EphThL	*Ephemerides Theologicae Lovanienses*, Louvain
FC	G. Dumeige, *La Foi Catholique*, Orante, Paris, ed. renov. 1993
FZPhTh	*Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie*
GCS	*Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten (drei) Jahrhunderte*, Berlin-Leipzig
GS	*Gaudium et Spes.* La Iglesia en el mundo de hoy (Vaticano II)
HE	*Historia eclesiástica* (Eusebio) (trad. A. Velasco Delgado, BAC, Madrid 1973, 2 vols)
HThG	*Handbuch theologischer Grundbegriffe*
IPT	*Iniciación a la práctica de la teología*, Cristiandad, Madrid
JBL	*Journal of Biblical Literature*, Philadelphia
JQR	*Jewish Quarterly Review*, London
JSJ	*Journal for the Studie of Judaisme*, Brill, Leiden
JTs	*Journal of Theological Studies*, Oxford
LG	*Lumen gentium.* Constitución dogmática sobre la Iglesia (Vaticano II)
LThK	*Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder, Freiburg
LV	*Lumière et Vie*, Lyon
Mansi	*Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (1759-1798); reprod. y continuación por J. B. Martin y L. Petit, 53 tomos, Welter, Paris 1901-1927.
MGH	*Monumenta Germaniae Historica,* Berlin
ME	*Mysterium Ecclesiae.* Declaración de la Congregación para la doctrina de la fe, 1973
MI	*El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963
MPC	*El Magisterio Pontificio Contemporáneo* (ed. F. Guerrero) BAC, Madrid 1991, 2 vols.
MThZ	*Münchener Theologische Zeitschrift*, München
NA	*Nostra aetate.* Declaración sobre las relaciones con las religiones no cristianas (Vaticano II)
NRT	*Nouvelle Revue Théologique*, Casterman, Namur-Tournai
NThZ	*Neue Theologiche Zeitzscriftm* Wien
NTS	*New Testament Studies*, Cambridge
OA	*Obras de san Agustín,* BAC, Madrid.
PF	*«Les Pères dans la foi»*, col. dirigida por A. G. Hamman, D.D.B., Paris, luego ed. Migne
PG	*Patrologia graeca* (J. P. Migne), Paris
PhJ	*Philosophical Journal*, Edinburgh

PL	*Patrologia latina* (J. P. Migne), Paris
RB	*Revue Biblique*, Gabalda, Jerusalem-Paris
RCF	*Revue du clergé français*, Letouzey & Ané, Paris
RDC	*Revue de Droit Canonique*, Strasbourg
REA	*Revue des Études augustiniennes*, Paris
RevSR	*Revue des Sciences religieuses*, Strasbourg
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen
RHE	*Revue d'Histoire ecclésiastique*, Louvain
RHLR	*Revue d'Histoire et de Littérature Religieuse*, Paris
RHPR	*Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, Strasbourg
RICP	*Revue de l'Institut Catholique de Paris*, Paris
RSPT	*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Vrin, Paris
RSR	*Recherches de Science religieuse*, Paris
RTAM	*Recherches de Théologie ancienne et Médiéval*, Abbaye de Mont César, Louvain
RTL	*Revue de Théologie de Louvain*
SC	*Sources chrétiennes* (Lyon), Cerf, Paris
STh	*Summa theologica* (Tomás de Aquino)
TD	*Textes et Documents*, col. dirigida por H. Hemmer y P. Lejay, Picard, Paris 1904-1912.
ThPh	*Theologie und Philosophie*, Freiburg
ThQ	*Theologische Quartalschrift*, Tübingen
TRE	*Theologische Realenzyklopedie*, W. de Gruyter, Berlin/New York
TU	*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig/Berlin
TZ	*Theologische Zeitschrift*, Basel
UR	*Unitatis redintegratio*. El ecumenismo (Vaticano II)
VC	*Vigiliae Christianae*, Leiden
WA	*Weimar Ausgabe* (de las *Obras* de Lutero)
ZKG	*Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Stuttgart
ZKTh	*Zeitschrift für die katholische Theologie*, Wien
ZNTW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, De Gruyter, Berlin
ZRG	*Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Brill, Köln



Presentación
por B. Sesboüé

Después de haber cubierto el conjunto del contenido de la historia de los dogmas en los tres primeros tomos de esta obra, conviene terminarlo con una exposición de los elementos dogmáticos de la teología fundamental, es decir, de lo que concierne a la legitimidad y a la forma del discurso de la fe. Efectivamente, en los tiempos modernos se plantearon cuestiones totalmente nuevas, que en cierto modo eran previas a la exposición clásica de la fe. En el plano de la historia, el centro de gravedad de este volumen se sitúa entre los siglos XVI y XX. Como es lógico, habrá que remontarse más arriba a los primeros gérmenes de estas cuestiones en la Iglesia de los Padres y de la Edad Media; lo haremos mediante una especie de inclusión sobre los presupuestos del discurso cristiano de la fe, brevemente expuestos al comienzo del tomo I.

En los tiempos modernos hay dos grandes temas sobre el tapete: por un lado, la justificación de la fe ante los ojos de la razón y de la historia; por otro, la metodología propia del discurso de la fe. Formalmente, son cuestiones distintas; pero en concreto siempre han sido solidarias entre sí. Desde los tiempos antiguos, la necesidad de justificar la fe ante los de fuera o los de dentro condujo a formalizar la metodología misma de la fe, exponiendo sus fundamentos y estructurando las argumentaciones. Es en un contexto polémico, por ejemplo, donde surgió y donde se trató la difícil cuestión de la relación entre la Escritura y la Tradición desde san Ireneo hasta la Reforma y la época contemporánea.

Estos dos grandes temas se basan en la articulación de seis o siete conceptos fundamentales que se han mostrado solidarios a través de la historia: el conocimiento de Dios, la palabra de Dios, la revelación, la fe, la tradición, la Escritura y el magisterio. Son temas que no han evolucionado independientemente los unos de los otros. Porque delimitan un espacio semántico en el que el desplazamiento de cualquiera de ellos lleva consigo el desplazamiento de todos los demás.

Desde los orígenes del cristianismo, éste ha tenido que defenderse y justificarse: es lo que hicieron particularmente los escritores llamados apologistas. A lo largo de los tiempos el debate entre la fe y la razón se fue haciendo cada vez más cerrado. Con la escolástica medieval, la teología conoció la primera aparición de

una pretensión «científica», en el sentido que tenía este término por aquella época. Pero fue en los tiempos modernos cuando las cuestiones «fundamentales» se hicieron más urgentes, hasta el punto de que llegaron a dominar ampliamente la consideración teológica: primero, debido a las contestaciones que venían de la Reforma sobre el papel de la Escritura y el cuestionamiento de la Tradición; luego, en función de las instancias de la filosofía de la Ilustración, que proponía una relectura de los datos cristianos «dentro de los límites de la pura razón»; finalmente, desde el siglo XIX, a partir de los descubrimientos hechos en el terreno de la historia. Debido a la lejanía del tiempo que lo separa de los acontecimientos fundadores, el creyente no está ya en continuidad inmediata con una historia concreta de la que sus predecesores recibían espontáneamente la memoria, dado que la proximidad de los hechos no dejaba lugar a dudas. En consecuencia, la «esencia» del cristianismo se proponía a través de la mediación de una investigación histórica con pretensiones científicas, que con frecuencia se erigía en juez y rival de la fe. Igualmente, no podía menos de plantearse la cuestión difícil del desarrollo del dogma.

Así pues, si los tres tomos anteriores trataron de la historia del contenido de los grandes dogmas cristianos, éste presentará la del término mismo de dogma y del conjunto del vocabulario dogmático. Veremos cómo esta palabra va cambiando sensiblemente de sentido desde su uso patrístico hasta la definición precisa del mismo que da el concilio Vaticano I.

Según la opción fundamental que hemos hecho para el conjunto de esta obra, se tratarán a la par y se presentarán en cuatro grandes fases el movimiento histórico del pensamiento y la articulación temática de los contenidos.

De los orígenes hasta el concilio de Trento

Esta fase presentará una recapitulación de los datos más antiguos de la época patrística y de la Edad Media en lo que se refiere, por una parte, a la apología de la fe frente a los de fuera o frente a los herejes y, por otra, a la metodología del discurso cristiano naciente, que intenta adquirir su marca doctrinal e institucional. No cabe duda de que durante este largo período las cosas se «vivieron» más que se «pensaron». No obstante, se tomaron unas cuantas opciones primordiales que sentarían jurisprudencia a continuación y que constituirían unas referencias autorizadas. Esta fase se detendrá en los umbrales del concilio de Trento, que constituye un mojón que delimita con claridad un antes y un después (capítulos I y II).

Desde Trento hasta el Vaticano I

Efectivamente, es en Trento donde vemos aparecer por primera vez el concepto de doctrina «fundamental». Esta toma de conciencia afecta ya a la obra doctrinal del concilio con sus decretos sobre la recepción del Símbolo, así como sobre las Escrituras y las tradiciones. Por otra parte, el espacio semántico de los conceptos dogmáticos utilizados en Trento constituye un hallazgo esencial en el

giro entre la Edad Media –de la que en muchos aspectos sigue siendo heredero el concilio– y los tiempos modernos –que anuncia este mismo concilio por no pocos títulos. Porque esta asamblea conciliar es también un punto de partida: el giro realizado en Trento abre una nueva edad de la teología, una teología «tridentina» por excelencia, pero también una teología confrontada con las exigencias filosóficas del siglo de la Ilustración y obligada a organizar una nueva apologética.

El período de los tiempos modernos es también el de la aparición del término «magisterio» en el sentido moderno de la palabra, que corresponde a un funcionamiento nuevo de la autoridad doctrinal en la Iglesia. Entre el concilio de Trento y el Vaticano I no se reunió ninguna asamblea conciliar. La función magisterial estaba asegurada por el papa. Al mismo tiempo, la referencia al magisterio va siendo cada vez más común en el trabajo de la teología. Esta evolución es solidaria de las contestaciones que venían de la cultura contra ciertas determinaciones dogmáticas autoritarias. El concepto de «magisterio viviente» se utiliza cada vez más desde comienzos del siglo XIX, hasta hacerse dominante. Se asiste entonces a una especie de reduplicación del principio de la autoridad eclesial (capítulos III y IV).

DESDE EL VATICANO I HASTA LOS AÑOS 1950

Esta fase puede parecer muy breve en relación con las anteriores. Tiene sin embargo una gran unidad y está dominada por la reunión del concilio Vaticano I en 1869-1870. Las grandes Constituciones de este concilio llevan a cabo una fuerte dogmatización de los principales temas debatidos desde Trento y a finales del siglo XVIII en teología fundamental. El enunciado de los capítulos de la Constitución *Dei Filius* constituye todo un programa de reflexión sobre los «fundamentos» de la fe: Dios y la creación, la revelación, la fe, las relaciones entre la fe y la razón.

La Constitución *Pastor Aeternus*, cuya dimensión propiamente eclesiológica ya hemos estudiado[1], contiene la definición de la infalibilidad pontifica, acontecimiento considerable para el funcionamiento de la institución eclesial, que contribuyó a dar un lugar cada vez más amplio en la reflexión de la fe al ejercicio del «magisterio viviente», especialmente el pontificio. Esta definición será interpretada incluso como el acto que sellaba la inutilidad de cualquier concilio futuro en la Iglesia católica. La importancia de este punto en lo que afecta a la metodología teológica nos aconsejó reservar su exposición a este cuarto tomo, a pesar de que era de suyo un problema eclesial, ya que el primer lugar de esta infalibilidad es el conjunto del pueblo cristiano.

Este concilio –como ocurrió por otra parte con todos los anteriores– no resolvió sin embargo todos los problemas en discusión, en particular la nueva forma de contestación de la fe que viene, no ya de la razón, sino de la historia, en un momento en que ésta empezaba a adquirir, y en todo caso a pretender, un nivel propiamente científico. Concretamente, no podrá evitar el retorno de la cuestión bíblica y de la interrogación sobre el dogma en el momento de la crisis modernis-

1. Cf. t. III., 379-385.

ta, cuyo centro de gravedad se sitúa a nivel de la relación entre la historia y la fe (capítulos V-XI).

EL CONCILIO VATICANO II Y SUS SECUELAS

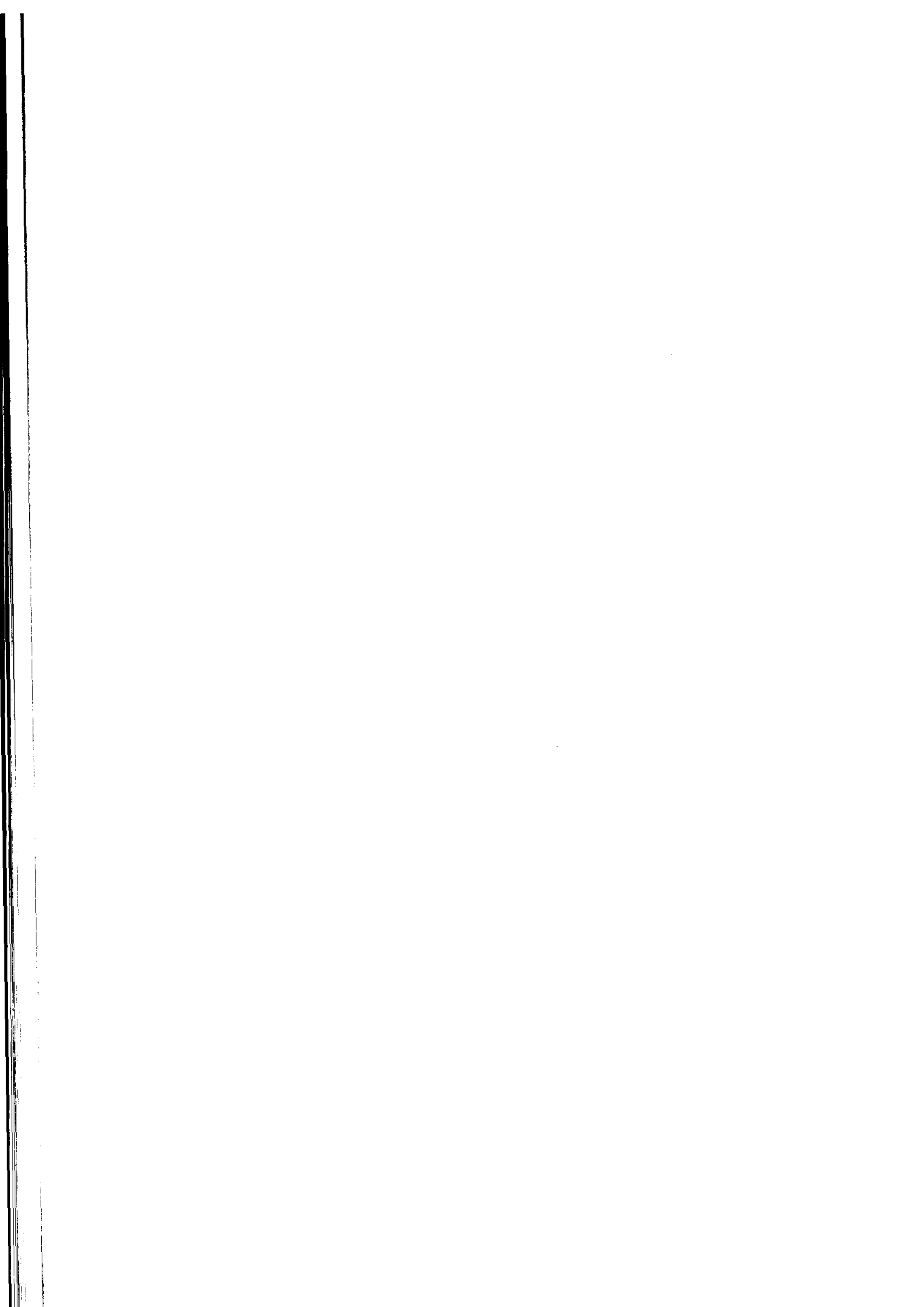
Una evolución considerable de la situación de la Iglesia y del mundo ha marcado al siglo XX, a través de las terribles pruebas de dos guerras mundiales. El concilio Vaticano II tomó acta de ello y emprendió un nuevo giro en la vida doctrinal de la Iglesia: un giro en sus relaciones con el mundo, por su conversión al ecumenismo que ha tenido repercusiones doctrinales evidentes, en la reconsideración de los *dossiers* dogmáticos conflictivos, y en una libertad nueva en lo que se refiere a la teología postridentina. Hay un documento de especial importancia de este Concilio que tiene que ver con la doctrina fundamental: la constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la revelación divina. Pero tendremos que detenernos también en los decretos que se refieren a las relaciones de la Iglesia con «los de fuera»: el ecumenismo, la libertad religiosa y las religiones no cristianas. Desde el Vaticano II continúa la historia de los dogmas: no podremos puntualizar más que muy brevemente ciertas tomas recientes de posición que pertenecen al terreno de la doctrina fundamental (capítulos XII-XV)

Así pues, los tres concilios de los tiempos modernos ofrecen las articulaciones principales de este tomo. Pero no podían ser interpretados justamente sin evocar muchas de las elaboraciones teológicas que los prepararon, les acompañaron y les siguieron. Por eso, este último volumen de la *Historia de los dogmas*, que no pretende ni mucho menos constituir una historia de la teología, tenía que mostrar el hilo conductor de la inmensa reflexión doctrinal renovada continuamente a lo largo de los siglos, que ha conducido al discurso cristiano desde sus orígenes hasta nuestra actualidad.

Al final de esta obra he de agradecer una vez más a Pierre Vallin sus pacientes y fieles relecturas de los capítulos de este tomo y las sugerencias y correcciones siempre juiciosas que ha propuesto a los autores. Igualmente doy las gracias a Philippe Lécrivain, autor del «camino de la ética» del tomo II, por sus reflexiones y sus consejos sobre el capítulo consagrado a la Edad Media.

Primera Fase

DESDE LOS ORÍGENES HASTA EL CONCILIO DE TRENTO. APOLOGÍA DE LA FE Y MÉTODO DEL DISCURSO DOGMÁTICO



Capítulo I

Apología de la fe y discurso cristiano en la época patrística

por B. Sesboüé

Cuando nace el discurso cristiano, todas las funciones llamadas a desarrollarse y a especializarse a lo largo de los siglos posteriores están ya presentes en el corazón de una especie de célula germinal. Se trata, para los primeros responsables de las Iglesias y para los teólogos de anunciar la fe y de defenderla frente a los dos grupos religiosos principales presentes en el Imperio: los judíos y los paganos. Con los primeros se trata de un debate propiamente religioso, ya que está en juego la interpretación del papel y de la identidad de Jesús de Nazaret en la larga historia de la salvación, que tiene su origen en las alianzas con Abrahán y Moisés. Con los segundos el debate es a la vez religioso y político, ya que las acusaciones contra los cristianos se refieren no sólo a sus relaciones con la razón, sino que encierran además el reproche de que son «enemigos del género humano», ateos e impíos, ya que no adoran a los dioses de la ciudad, cuyo culto es el fundamento de la sociedad política pagana. Por eso mismo se ven periódicamente amenazados de eliminación física. Estos conflictos y estas amenazas representan un grave peligro para la vida de las jóvenes Iglesias. El anuncio kerigmático y misionero y la instrucción de las comunidades van por tanto a la par con la defensa y la justificación de la fe. Ésta es la matriz del primer discurso cristiano.

Pero este primer discurso tendrá que dejar muy pronto su sitio a las desviaciones que se advierten en el interior de las Iglesias cristianas y ponen en discusión la autenticidad y la unanimidad de la fe. Asistimos entonces a la dialéctica de la determinación mutua de la herejía y de la ortodoxia. Hasta cierto punto es la desviación doctrinal la que da lugar al concepto de ortodoxia. Pero además, la preocupación por mantener inviolable el depósito recibido de los apóstoles condujo a forjar el concepto de herejía.

En el corazón de estos debates y de estos conflictos con los adversarios de fuera y con los de dentro es como se fueron poniendo a punto progresivamente los elementos metodológicos que permitían una exposición de la fe debidamente fundada y una reflexión doctrinal sobre la misma. Una dialéctica concreta invirtió de alguna forma un orden abstractamente más lógico, que exigiría que la elabora-

ción de la metodología precediera al ejercicio de la apología y de la justificación. La historia demuestra que las cosas ocurrieron según una dominante contraria.

Así pues, hemos de volver a algunos de los datos ya esbozados al comienzo del primer tomo de esta obra, pero según un punto de vista diferente[1]. Ya hemos registrado las diversas formas del discurso polémico contra los judíos, los paganos y los herejes. Se trataba entonces de describir la aparición del discurso cristiano y de la regla de fe, que a partir de las Escrituras y de la Tradición desembocó en la constitución de los diferentes Símbolos de la Iglesia y que se encuentra en el origen del dogma. Ahora se trata, según el punto de vista de la teología fundamental, de dar cuenta de la naturaleza y de la forma de la apología de la fe cristiana y de mostrar cómo la metodología de su exposición doctrinal se constituyó a partir de esta apología[2].

Esta situación de los elementos que hay que tomar en cuenta impone la estructura de este capítulo. La primera sección tratará del discurso apologético según las diferentes formas que tomó éste antes y después de Nicea. En una segunda sección tocaremos la metodología del discurso de la fe desde sus primeros testimonios hasta la reflexión más elaborada de los siglos IV y V, dentro del marco de los grandes conflictos doctrinales en torno a la Trinidad y la cristología. Finalmente, en una tercera sección volveremos sobre la autoridad dogmática de los concilios ecuménicos, la gran novedad de la Iglesia constantiniana que ocupa un lugar decisivo en el desarrollo del discurso de la fe. Pero no será inútil mostrar primero cómo los diversos aspectos del discurso cristiano y de su funcionamiento hunden sus raíces en el testimonio del Nuevo Testamento sobre la enseñanza y la regulación de la fe.

El testimonio del Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento nos encontramos con dos términos dominantes para expresar la palabra de la fe: proclamar (*kèrussô*) y enseñar (*didaskô, didaskalía, didachè*). Son las palabras empleadas a propósito de Jesús y sus discípulos. Jesús es el maestro (*didaskalos*) por excelencia. Jerónimo lo traducirá por *magister*. Los discípulos no se hacen llamar *Rabbi*, pero también ellos enseñan: Pablo es heraldo y doctor (*didaskalos*) de las naciones. Igualmente en las denominaciones que se da a los ministros del Nuevo Testamento, se subraya mucho el aspecto de la enseñanza: apóstoles, profetas, doctores, evangelistas...

En los últimos escritos del Nuevo Testamento vemos nacer la preocupación por una «ortodoxia»: hay que mantener la autenticidad de la fe frente a las desviaciones amenazadoras. En efecto, hay personas que «enseñan otra cosa» (*hétérodidaskaloi*: 1 Tim 1,3; 6,3), o que «enseñan mentiras» (*pseudodidaskaloi*: 2 Pe 2,1), y «seudoprofetas» (1 Jn 4,1). Hay «sectas», «facciones», en griego *haireseis*, un término llamado a evolucionar hasta tomar el sentido de herejía.

Así pues, los ministros de la Iglesia ejercen una misión de vigilancia o de inspección (*epískopè* y *episkopos*), con la finalidad de mantener a la comunidad en la unidad de fe y de caridad y de guardarla en la «sana doctrina» o la «sana ense-

1. Cf. t. I, 38-56.
2. Oportunamente se señalarán en nota los puntos ya tratados.

ñanza» (1 Tim 1,10; 2 Tim 4,3), o la «fe sana» (Tit 1,13). Esta vigilancia se ejerce para guardar el «depósito» (*parathèké*: 1 Tim 6,20) trasmitido desde el acontecimiento fundador.

Tenemos así el ejercicio naciente de las dos funciones que se atribuirán más tarde al «magisterio»: el anuncio pastoral de la Palabra en nombre de Cristo y la regulación de este anuncio, la verificación de su autenticidad. Esta segunda tarea, implícita cuando todo va bien, se impone en los tiempos de crisis y de dificultades. Tal fue el caso del que se ha llamado «concilio de Jerusalén» (Hch 15), cuando se tomó una decisión que comprometía al porvenir de la Iglesia: las observancias judías no se impondrían ya a los cristianos procedentes del mundo pagano. Se comprende entonces por qué esta asamblea fue interpretada posteriormente como el prototipo de los futuros concilios.

I. LA APOLOGÍA DE LA FE

«Estad siempre dispuestos a dar razón (*pros apologian*, a hacer la apología) de vuestra esperanza a todo el que os pida explicaciones. Hacedlo, sin embargo, con dulzura y respeto, como quien tiene limpia la conciencia» (1 Pe 3,15-16). Este texto de la Escritura indica brevemente cuál ha de ser la tarea de la apologética cristiana a lo largo de los siglos. Es verdad que la «dulzura y el respeto» no siempre estuvieron presentes en algunos períodos en los que las fronteras entre el debate, la controversia y la polémica era más virtual que real. Nuestros contemporáneos se escandalizan fácilmente por la virulencia de ciertos lenguajes. Están y no están equivocados a la vez: tienen razón, cuando el espíritu evangélico que debería animar todo debate parece brillar por su ausencia; y están en el error cuando toman al pie de la letra ciertas expresiones que se inscriben en un código cultural de la época, que comparten todos los rivales de entonces y que es muy distinto del nuestro.

1. La justificación de la fe en los siglos II y III

Los primeros adversarios del cristianismo naciente fueron ante todo los judíos y los paganos, las dos grandes familias religiosas del mundo mediterráneo de la época. Los cristianos eran llamados una «tercera raza» (*triton genos*, para Arístides; *tertium genus*, para Tertuliano[3]), es decir, imposibles de clasificar en este universo religioso.

La apología bíblica de la fe ante los judíos

Los autores y los textos: Justino, *Diálogo con Trifón*: *PApol*, 279-548. – Tertuliano, *Contra Judaeos*: CCSL 2, 1337-1396.

Indicaciones bibliográficas: A. B. Hulen, *The Dialogues with the Jews as Sources for Early Jewish Argument againts Christianity*, en *JBL* 51 (1932) 58-70.

3. Tertuliano, *Contra las naciones* I,8,1: ed. A, Schneider, *o. c.*, (*infra*, 24) 77.

– P. PRIGENT, *Justin et l'Ancien Testament. L'argumentation scripturaire du Traité de Justin contre toutes les hérésies commo source principale du Dialogue avec Tryphon et de la première Apologie*, Gabalda, Paris 1960.– W. A. SHOTWELL, *The biblical Exegesis of Justin Martyr*, S.P.C.K., London 1965.– M. SIMON, *Verus Israël. Études sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)*, De Boccard, Paris ²1964.– M. SIMON y A. BENOIT, *Le judaïsme et le christianisme antique*, PUF, Paris 1968.– G. OTRANTO, *Esegesi biblica e storia in Giustino (Dial. 63-84)*, Ist. di litt. crist. ant., Bari 1979.– S. KRAUSS,*The Jews in the Works of the Church Pathers*, I-III, en *JQR* 5 (1982-1983) 122-157.– M. FÉDOU, *La vision de la croix dans l'oeuvre de saint Justin, "philosophe et martyr"* : *Recherches August*, 19 (1984) 29-110.– J. C. FREDOUILLE, *Bible et Apologétique*, en J. FONTAINE - C. PIÉTRI (eds.), *Le monde latin antique et la Bible*, Beauchesne, Paris 1985, 479-497.– O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile*, Brill, Leiden 1987.– E. FERGUSON, *Justin Martyr on Jews, Christians and the Covenant*, en F. MANNS - E. ALLIATA (eds.), *Early Christianity in Context. Monuments and Documents*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1993, 395-405.

El diálogo entre los cristianos y los judíos permaneció vivo durante el siglo II. Desgraciadamente sólo nos ha llegado una obra, el *Diálogo con Trifón* de Justino[4], que atestigua las relaciones a la vez polémicas y benévolas entre los cristianos y los judíos liberales. Se conoce la existencia de un rabino Tarfón, que enseñó en Lydda, «el israelita más célebre de la época» según Eusebio.

Los cristianos siempre reivindicaron como herencia suya, como patrimonio suyo, las Escrituras del Antiguo Testamento. Querían ser fieles a las mismas. Pero los judíos, enfrentándose a ellos en este punto, les acusaban de una infidelidad radical a la Ley de Moisés. «Es inútil, decían en substancia a los cristianos, que aguardéis de Dios la salvación, ya que no guardáis los mandamientos dados a Moisés. Vuestra fe es vana, ya que los profetas anunciaron un Mesías glorioso y no un Mesías doliente. Ponéis vuestra esperanza en un hombre y, lo que es peor, en un hombre ejecutado vergonzosamente en nombre de la Ley». Estas acusaciones tocaban un punto sensible en los cristianos de origen judío. La contestación exterior siempre se interioriza. El conflicto se exaspera en el momento en que la joven Iglesia tiene que separarse cada vez más de las comunidades judías, para afirmar su originalidad.

Ante estas acusaciones, Justino intenta elaborar un discurso para justificar la fe cristiana a partir de las Escrituras, es decir, en este caso el Antiguo Testamento, que se presenta como el común denominador entre los competidores. La argumentación será deliberadamente profética e intentará demostrar que el conjunto de las profecías traza de antemano las características propias del acontecimiento Jesús de Nazaret; ningún otro personaje bíblico las ha reunido en su persona. Justino es perfectamente consciente de que los anuncios proféticos son oscuros y que no podían comprenderse antes del acontecimiento y de la doctrina de Jesús. Guardan sin embargo todo su valor de argumentación: cuando el acontecimiento se produce, entonces se comprende que todo ello ha «sucedido por poder y designio del Hacedor de todas las cosas»[5].

4. Cf. t. I, 35.
5. JUSTINO, *Diálogo con Trifón* 84,2: *PApol* , 452.

Justino tiene que responder en primer lugar a la objeción de la infidelidad de los cristianos a la ley de Moisés. Para ello, entabla el debate sobre la relación existente entre las dos Alianzas. Porque el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob anunció él mismo una alianza más perfecta (cf. Is 51,4-5; 55,3-5 y Jr 311,31-32). Esta alianza nueva, eterna y definitiva, destinada a todas las naciones, «abroga» la primera al mismo tiempo que la cumple, ya que la antigua mantiene toda su identidad espiritual. Esto explica por tanto el carácter provisional y caduco de muchas instituciones mosaicas, impuestas a los judíos por causa de su dureza de corazón, con una finalidad pedagógica en tiempos de la espera del Mesías[6].

Justino intenta a continuación probar que Jesús de Nazaret es tal como lo confiesan los cristianos: el Cristo y Mesías anunciado por una parte, Hijo de Dios y Dios por otra. Pero sabe que en la mente de su competidor existe un abismo entre la primera y la segunda afirmación: en efecto, si los judíos esperan un Mesías, no pueden reconocer que Dios tenga un Hijo, ya que esto comprometería al monoteísmo. Por tanto, Justino intenta aprovechar los resultados de la demostración mesiánica para el caso en que Trifón rechazase la de la divinidad y la preexistencia de Cristo[7].

Para ello Justino utiliza entonces dos momentos privilegiados de la existencia de Jesús, remitiendo a dos grupos de profecías: su nacimiento virginal y su infancia, y luego su pasión y su resurrección. La argumentación sobre el nacimiento virginal de Jesús, anunciado por los profetas (en particular en Is 7), ocupa largos capítulos y conjuga otros textos que le permiten a Justino «deducir» de algún modo del Antiguo Testamento los relatos evangélicos de la infancia de Jesús, la adoración de los magos y la muerte de los inocentes. Justino mantiene la afirmación del nacimiento virginal contra todas las críticas de los judíos o de los paganos[8].

Lo que se refiere a la pasión de Jesús es objeto de otra objeción de Trifón . Aparte el carácter ignominioso de una muerte en la cruz, que a nadie se le ocurriría presentar como un acontecimiento salvífico. Trifón subraya que las Escrituras anuncian un Mesías glorioso y no doliente. La respuesta de Justino consiste en hacer un discernimiento en las Escrituras: éstas anuncian de hecho dos «venidas» (parusías) de Cristo, la primera bajo la forma de un Mesías doliente y la segunda bajo la de un Mesías glorioso, al que los cristianos esperan todavía. Pone entonces de relieve los cantos del Siervo doliente (en particular Is 53) y los salmos que evocan la pasión del justo (Sal 21), como otras tantas profecías de la cruz. La resurrección gloriosa de Jesús, anunciada también por las Escrituras, es una anticipación de la segunda parusía (cf. Dn 7).

La segunda demostración, relativa a la preexistencia y a la divinidad de Jesús, se apoyará en las teofanías del Antiguo Testamento que atestiguan que no es «otro Dios», sino un «Dios otro» el que se manifiesta y se dirige a los patriarcas[9]. La Escritura se convierte entonces en materia de demostración para la fe[10]. A co-

6. Cf. *Ibid.*, cap. 10-29.
7. Cf. *Ibid.*, cap. 54.
8. Cf. *Ibid.*, cap. 67.
9. Cf. t. I, 147.
10. Cf. t. I, 132-133.

mienzos del siglo III Tertuliano se inspirará en la obra de Justino en su tratado *Contra los judíos*[11].

La apología racional de la fe ante los paganos

LOS AUTORES Y LOS TEXTOS: SIGLOS II Y III: *Ad Diognetum*, ed. H.-I. MARROU, *SC* 33 bis, 1965; *PApost* 845-860. – ARNOBIO, *Contra gentes*, t.I, ed. H. LE BONNIEC, Budé 1982.– ATENÁGORAS DE ATENAS, *Legatio pro christianis* y *De resurrectione mortuorum*, ed. B. POUDERON, *SC* 379, 1992; *PApol* 647-708 y 709-751.– CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protrepticon*, ed. J. MONDÉSERT, *SC* 2 bis, [4]1976.– CIPRIANO, *Contra Demetrianum*, ed. M. LAVARENNE, Clermont-Ferrand 1940; en *Obras*, Ed. Católica, Madrid 1964. 272-295– JUSTINO, *Apologiae*, ed A. WARTELLE, Étud. August., Paris 1987; *PApol* 182-278.– MINUCIO FÉLIX, *Octavius*, ed. J. BEAUJEU, Budé 1974.– ORÍGENES, *Contra Celsum*, ed. M. BORRET, *SC* 132, 136, 147, 150, 227, 1967-1976.– TACIANO, *Oratio ad graecos*,ed. E. PUECH, Alcan, Paris 1903: *PApol* 572-628.– TERTULIANO, *Apologeticum*, ed. J. P. WALTZING, Budé [3]1971; *Ad nationes*: KCCSL 1, 9-75; *Lew premier livre Ad Nationes*, ed. A. SCHNEIDER, Inst. Suisse de Rome, Neuchatel 1968; *Testimonium animae: CCSL* 1, 173-183.– TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *Tres libri ad Autolycum*, ed. G. BSARDY y J. SENDER, *SC* 20, 1948: *PApol* 768-873.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: A. PUECH, *Les apologistes grecs du II siècle de notre ère*, Hachette, Paris 1912.– M. PELLEGRINO, *Studi su l'antica apologetica*, Anonima Veritas, Roma 1947.– J. C. M. VAN WINDEN, *Le christianisme et la philosophie. Le commencement du dialogue entre la foi et la raison*, en *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten,* Aschendorff, Münster 1970, t. I, 204 -213.– J. C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Études August., Paris 1972.– R. JOLY, *Christianisme et philosophie. Études sur Justin et les apologistes grecs du deuxième siècle*, Univ. libre, Bruxelles 1973.– R. M. GRANT, *Greek Apologists of the Second Century*, SCM Press, London 1988.– M. FÉDOU, *Christianisme et religions païennes dans le* Contre Celse *d'Origine*, Beauchesne, Paris 1988.– M. RIZZI, *Ideologia e retorica negli "exordia" apologetici. Il problema dell'altro (II-III secolo)*, Vita e Pensiero, Milano 1993.

El discurso a los judíos acababa con una exhortación a la conversión al cristianismo. La Iglesia quiere que se reconcilie con ella el pueblo elegido, el portador de la «historia de la salvación», su propia historia. Pero los cristianos tienen que volverse además a los paganos dentro de su vocación universal. La Iglesia se siente con la obligación de evangelizarlos, ya que ellos son su porvenir. De momento representan la amenaza suprema, motivada en parte por una contestación radical procedente de la conciencia helénica. Los paganos se saben portadores de la sabiduría filosófica, la de la razón, fruto de un trabajo milenario de los filóso-

11. Es inútil recordar la vitalidad de este debate sobre las Escrituras. El diálogo entre judíos y cristianos se entabla en este mismo terreno. Los judíos, como antaño Trifón, creen intolerable que los cristianos se apropien de sus Escrituras pretendiendo que éstas tienen un sentido profético, es decir, que no se bastan a sí mismas, sino que necesitan de Cristo para encontrar su plenitud. Por otra parte, piden con insistencia que los cristianos reconozcan que son beneficiarios de la Ley mosaica y que no hay por qué anunciarles a Jesucristo. La fórmula de Juan Pablo II: «la antigua alianza no ha sido nunca revocada» (cf. *DC* 77 [1980] 1148, y 78 [1981] 427) ha provocado todo un debate en torno a su interpretación.

fos griegos y latinos. Esta racionalidad, que desmitologiza las historias de los dioses, considera que los relatos cristianos sobre Cristo –en particular, su nacimiento virginal– son groseramente mitológicos. La muerte de Jesús en la cruz es una locura a los ojos de los griegos, decía ya Pablo (1 Cor 1,23); en cuanto a la resurrección de los muertos, ya sabemos lo que se pensaba de ella en el Areópago de Atenas (Hch 17,32).

En este terreno la apelación a las Escrituras no resulta operante, o por lo menos es insuficiente. El discurso cristiano tiene que hacerse reconocer como un lenguaje racional. Es preciso denunciar las acusaciones injuriosas y las calumnias sobre el cristianismo (la eucaristía asimilada a un sacrificio de niños, inmoralidades, etc.) y mostrar que la racionalidad del cristianismo no solamente es comparable con la de las religiones paganas, sino que incluso la supera.

La apología de la fe cristiana dirigida a la razón pagana fue objeto de una literatura considerable a lo largo de los siglos II y III en Oriente y en Occidente, hasta la conversión del Imperio al cristianismo. La empresa había de repetirse pacientemente decenio tras decenio. En el marco de esta *Historia de los dogmas*, sólo es posible hacer algunos sondeos[12].

Estas obras se distinguen por la manera de considerar al «otro», es decir al pagano. La relación que se establece entre el apologeta y sus destinatarios puede ir desde la cortesía más exquisita hasta la diatriba más violenta. Porque la alteridad entre el cristianismo y el paganismo se siente por ambos lados como radical. Entonces, ¿sobre qué base y según que estrategia establecer la comunicación, tarea imprescriptible para el cristiano? Los exordios de los apologetas están motivados por esta doble cuestión sobre el punto de partida del debate y sobre la naturaleza del «otro»[13].

1. Justino, Atenágoras y Tertuliano en su *Apologética* se dirigen a las autoridades constituidas como a jueces, apelando a la justicia que éstos han de administrar. Porque es injusto condenar a los cristianos con el pretexto de su nombre. La justicia tiene que estar al servicio de la verdad y constituir con ella las bases del diálogo reconocidas por todos. Sobre este fundamento se desarrollarán los diversos temas retóricos hasta llegar a apelar del juicio del «otro» al juicio de Dios.

Así es como Justino se dirige con gran solemnidad a los emperadores, al senado y a todo el pueblo romano, ante el cual se pone en escena como un representante de los hombres apremiados por la persecución, como portavoz y defensor de sus hermanos[14]. Pero además, con una sutil habilidad, se presenta también como un filósofo que se dirige a otros filósofos, deseando argumentar con ellos razonablemente, sobre la base de ese denominador común que une a los contendientes. La apelación a la verdad estará en el primer plano del discurso.

Sobre esta base Justino se defiende en primer lugar presentando el contenido del Credo trinitario de la manera más «razonable» posible: los cristianos adoran a un Dios único, como lo enseñan igualmente los filósofos. Adoran a Cristo, pero no como a un hombre ordinario, ya que se trata del Verbo (*Logos*), nacido de una

12. Cf. t. I, 35-37.

13. Para la tipología de la literatura apologética, me inspiro en M. RIZZI, *Ideologia e retorica...*, o. c.

14. JUSTINO, *1ª Apol.*, 1.

virgen y de Dios. Pues bien, los filósofos conocen también al Logos y cuentan igualmente historias de nacimiento en las que interviene un dios (Perseo nacido de Zeus y de la virgen Danae). Por tanto, los dogmas cristianos no son impíos ni ridículos. Finalmente, los cristianos adoran al Espíritu profético, lo cual da a Justino la ocasión de recoger ante los paganos ciertos elementos de su argumentación profética. Así pues, Justino intenta mostrar el acuerdo de la filosofía con el cristianismo, que es para él la verdadera filosofía, descubierta después de un periplo doloroso a través de las diferentes escuelas. La apología se hace catequesis para los paganos. A continuación, Justino defiende las costumbres de los cristianos, en nombre de los mandamientos de Dios y de Cristo. Y expone los ritos cristianos, el bautismo y la eucaristía.

Pasa luego Justino al contrataque: los paganos narran historias escandalosas de los dioses y hablan de su conducta infame, añadiendo a ello fábulas ridículas. Los filósofos se contradicen entre sí. La sociedad pagana exhibe sus vicios en los gimnasios, los espectáculos y los juegos circenses.

Propone finalmente una conciliación. La prueba de la verdad del cristianismo son por un lado las profecías de las Escrituras que se han realizado en Cristo; son también las semillas de verdad, semillas del Verbo, presentes entre los paganos, los poetas y los filósofos y que están naturalmente de acuerdo con las verdades cristianas, aun cuando estas verdades han sido desfiguradas a veces por los demonios. Los filósofos griegos, como Platón, han tomado prestadas sus ideas de los profetas anteriores a ellos: esta tesis es históricamente insostenible, pero fue utilizada con complacencia por los apologistas cristianos, ya que les permitía mostrar cierto paralelismo entre el papel de los filósofos entre los griegos y el de los profetas entre los cristianos. El discurso busca ciertas connivencias con la sabiduría del exterior: «Hay cosas que decimos de modo semejante a los poetas y filósofos que vosotros estimáis»[15]. Detrás de esta apología se oculta el proyecto de una «evangelización de la cultura».

Si Justino se dirige como filósofo a los filósofos apelando a la verdad, Tertuliano se presenta como un abogado ante los jueces de un tribunal simbólico, apelando a la justicia. Con todos los recursos de la retórica y del derecho, escribe su *Apologético* como un alegato vigoroso y bien argumentado. Una ley del Imperio proscribe el nombre mismo de cristiano y este nombre es suficiente para ser acusado de todos los crímenes y ser condenado a muerte. Pero esta ley es injusta, ya que dispensa a la justicia de demostrar los crímenes imputados. Así pues, Tertuliano intenta lavar a los cristianos de todas las acusaciones que pesan sobre ellos: crímenes secretos, sacrilegio (impiedad y apostasía del culto a los dioses), lesa majestad (rechazo del culto al emperador). Los cristianos, por el contrario, son hombres religiosos que desean adorar al verdadero Dios; son buenos ciudadanos, leales al emperador, por quien rezan, y a la sociedad, para la que son útiles. Tertuliano interviene entonces en el terreno de la fe –mucho más rápidamente que Justino–, para justificar ciertos dogmas cristianos, ridiculizados por los paganos, particularmente el juicio final y la resurrección de los cuerpos. Su peroración es un desafío provocador. En vez de exigir justicia para la inocencia, incita a los jue-

15. *Ibid.*, 20,3: WARTELLE, 127; *PApol* 204.

ces a proseguir su cruel persecución contra los cristianos: de esta manera les dan acceso a la verdadera gloria y sirven al progreso del cristianismo, ya que, según una fórmula destinada a ser célebre, «la sangre de los cristianos es como una semilla» (*semen est sanguis christianorum*)[16].

2. Con el *Discurso a los griegos* de Taciano y los *Tratados contra las naciones* de Tertuliano y de Arnobio, se piensa en el auditorio pagano universal[17]: el exordio se hace más breve y el tono es de antemano particularmente violento y negativo. Así es como Tertuliano la emprende, con una aspereza más dura aún que en el *Apologético*, contra las injusticias a las que se ven sometidos los cristianos durante los procesos judiciales que han de sufrir y contra la obcecación voluntaria de los jueces que se niegan a informarse sobre ellos y no respetan entonces las normas judiciales. No solamente rechaza las acusaciones de los paganos contra los cristianos, sino que las vuelve contra ellos mismos en un largo proceso de retorsión: son ellos los que abandonan sus tradiciones ancestrales, los que desprecian a los dioses, los que practican crímenes rituales y los que se entregan a la inmoralidad. La ignorancia y la iniquidad, la locura y sus pretensiones de saber quedan estigmatizadas. Las posiciones del otro se juzgan inconsistentes ante la verdad. En resumen, al otro se le define negativamente. El mismo término de *gentes* o de *nationes* adquieren un colorido peyorativo. La oposición entre cristianos y paganos llega hasta la ruptura.

3. Otras obras se dirigen a destinatarios conocidos y nombrados: Autólico para Teófilo de Antioquía. Diogneto para el autor de la *Carta* que le dirige un autor que desconocemos, Demetriano para Cipriano. Esta dedicatoria personal supone una relación ya establecida entre el autor y el destinatario, relación de amistad para los dos primeros, relación de competitividad religiosa para el último. De este modo se alaba a Diogneto por el celo que lo mueve a instruirse sobre la religión de los cristianos. La polémica contra los paganos y los judíos resulta mesurada; se muestra con entusiasmo el papel que les corresponde en el mundo a los cristianos: son el alma del mundo[18]. El tratado se abre con una breve catequesis. La exhortación final contiene una llamada urgente a la conversión: «Si deseas alcanzar tú también esa fe, trata ante todo de adquirir conocimiento del Padre»[19].

De una inspiración muy cercana es el diálogo puesto bajo el signo de la amistad por Minucio Félix, el *Octavius*. La obra, que toma la forma de una disputa entre las dos partes, va introducida por el tema caluroso de la amistad, inspirado en Cicerón. Se desarrolla en un clima de cordialidad y termina con la alegría de ver cómo la amistad se ha puesto al servicio de la victoria de la verdad, el valor supremo.

4. Con el *Protréptico* de Clemente de Alejandría y el *Contra Celso* de Orígenes, M. Rizzi opina que estamos asistiendo al final de la apologética. En Clemente la retórica antigua se cristianiza y se convierte en un bien propio de la Iglesia. Clemente parece depender de Menandro en su uso de la *lalía*, género literario que

16. TERTULIANO, *Apologético* 59,13: *o. c.*, 108.

17. Sobre este tratado de TERTULIANO, cf. el análisis de J.-C. FREDOUILLE, *o. c.*, 68-88, que corrige los juicios de A. SCHNEIDER, *édit. crit.*

18. Cf. t. I, 36.

19. *A Diogneto* X,1: *SC* 33 bis, 77; *PApol* 856.

busca ante todo agradar y que se caracteriza por la dulzura. Orígenes se haría eco de la apologética antigua en la medida en que no se dirige a un rival vivo, sino que responde a un libro ya viejo, e incluso a un libro muerto. Ya no queda entonces esperanza para el otro. El verdadero destinatario se habría convertido en un cristiano débil en la fe. El discurso *ad extra* se reduciría a un discurso interno a la Iglesia. Estas reflexiones de M. Rizzi[20] son interesantes desde el punto de vista de la historia de las formas. Pero no deben radicalizarse: no solamente el *Contra Celso* de Orígenes muestra que los elementos religiosos del paganismo siguen estando presentes en su tiempo, sino que el discurso apologético se prolongará todavía en el siglo IV.

Este primer discurso apologético encierra una enseñanza preñada de porvenir por la importancia que da a la justificación racional de la fe. Sea lo que fuere de las limitaciones de estos autores, tanto en el fondo de los argumentos propuestos como en la forma del discurso, y prescindiendo del disgusto que pueden causarnos ciertos excesos de la polémica, más deseosa a veces de suprimir al otro como tal que de buscar una reconciliación con él, hay dos puntos que podemos considerar como definitivamente adquiridos. En primer lugar, la fe cristiana no puede vivir en autarquía ni desarrollar su doctrina sin tener en cuenta su entorno cultural. Tiene que confrontarse con la razón común y dar verdaderamente razón de sí misma. Pretende incluso, con Justino, que «ésta sola es la filosofía segura y provechosa»[21]. No puede desdeñar las contestaciones de su propia racionalidad. El giro que se da entonces es irreversible. En su expresión, la doctrina de la fe se irá haciendo cada vez más racional y de siglo en siglo irá entablando continuamente el debate con las contestaciones sucesivas que le dirigirá la razón cultural.

El otro punto es la interiorización por el mismo cristiano, bajo forma de pregunta, de la negación o de la contestación que le viene de fuera. Al dirigirse a los de fuera, el creyente se habla también a sí mismo, porque vive en comunión cultural con los hombres de su tiempo. Esto explica que las apologías destinadas a los de fuera hayan servido también a los de dentro. No se trata de un accidente histórico, sino de una necesidad de fondo. Por eso mismo, la apología condiciona la exposición doctrinal que la fe dirige a los suyos.

La evolución racional del pensamiento cristiano en los siglos II y III, que conducirá a la dogmatización de la fe, suscitará mucho más tarde la cuestión de la helenización del cristianismo[22]. Es indudable que el lenguaje de la fe, a través de todos estos debates emprendidos en el mundo cultural pagano, se helenizó y se sirvió cada vez más de las categorías del pensamiento griego. ¿Qué hay que decir del contenido? Algunas aproximaciones propuestas por los apologistas, con la finalidad de mostrar la racionalidad del cristianismo a la racionalidad pagana, están marcadas a veces de la tentación del «concordismo». Cuando Justino compara con una cierta inmediatez al *Logos* de la filosofía griega con el Verbo del cristianismo, no tiene suficientemente en cuenta la diferencia entre un Verbo igual al Padre, algo que no puede menos de rechazar el helenismo, y el *Logos* inferior al

20. M. RIZZI, *o. c.*, 171-202.

21. JUSTINO, *Diálogo con Trifón* 8,1: *TD* 1,41; *PApol* 314s.

22. Cf. *infra*, 305-306.– Cf. A. GRILLMEIER, *Hellenisierung - Judaïsierung als Deuteprinzipien der krichlichen Dogmas*, en *Mit ihm und in ihm*, Herder, Freiburg 423-488.

Uno de Platón o de Plotino. Estas tentaciones se veían, sin embargo, frenadas por la oposición masiva entre dos mundos llevados a rechazarse mutuamente. Cuanto más vayan avanzando las cosas, en particular con los debates contra los herejes, mayor será la necesidad de clarificar las cosas. En definitiva, puede decirse que la helenización del lenguaje se puso al servicio de la deshelenización del contenido, tal como se verificará en el momento del concilio de Nicea[23]. En realidad, la cuestión de la helenización del cristianismo se reduce a la de su inculturación necesaria. Pero este fenómeno recuerda la distancia inevitable que sigue habiendo entre los datos fundamentales de la fe y el discurso organizado que la fe da de sí misma a lo largo de la historia.

La prueba de la fe ante los herejes

LOS AUTORES Y LOS TEXTOS: HIPÓLITO DE ROMA, *Contra Noetum,* texto y trad. Heytrop College, London 1977; trad. fr. P. NAUTIN, con el títiulo *Contre les hérésies. Fragment* (sólo libro X), Cerf, Paris 1949.– IRENEO, *Adverus haereses,* trad. A. Rousseau, Cerf, Paris 1984.– CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Extracta Theodoti,* ed. F. SAGNARD, *SC* 23, ²1970.– TERTULIANO, *De praescriptione adversus haereticos,* ed. R.F. REFOULÉ y P. DE LABRIOLLE, *SC* 46, 1957; *Contra Valentinianos,* ed. J.-C. FREDOUILLE, *SC* 280-281, 1980-1981; *Adversus Hermogenem, CCSL* 1, 397-435; *Adversus Marcionem,* ed. R. BRAUN, I, *SC* 365, 1990; II, *SC* 368, 1991; III, *SC* 399, 1994; *Adversus Praxean, CCSL* 2, p. 1159-1205.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: D. VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles,* Duculot/Gabalda, Gembloux/Paris 1933.– W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum,* Mohr, Tübingen 1934.– D. MICHAELIDES, *Foi, Écriture et Tradition, ou les "praescriptiones" chez Tertullien,* Aubier, Paris 1969.– A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la litterature grecque, II-III siècles.* t. I: *De Justin à Irénée*; t. II: *Clément d'Alexandrie et Origène,* Études Augustiniennes, Paris 1985.– H.-D. ALTENDORF, E. JUNOD, J.-P. MAHÉ, W. RORDORF, G. STRECKE, *Orthodoxie et hérésie dans l'Église ancienne. Perspectives nouvelles,* Cahiers de la Revue de Theologie et de Philosophie 17, Genève/Lausanne/Neuchâtel 1993.

Después de haber entrado en debate con los judíos y los paganos, la joven Iglesia tuvo que enfrentarse pronto con los adversarios de dentro, es decir, con cristianos que ignoraban una regla de la fe que estaba todavía en devenir y utilizaban las Escrituras con una libertad total, en la elección de los textos que hacían entrar en su «canon» y según unas exégesis sorprendentes. La búsqueda de la racionalidad de la fe, destinada a su justificación frente al exterior, puede desarrollar un equívoco, como hemos visto, y el discurso cristiano se deja entonces arrastrar por una racionalidad extraña. Se presenta así la tentación de sincretismo. Y de ahí nace lo que se llamará la «herejía».

La primera forma de herejía cristiana fue el gnosticismo[24], movimiento dualista y doceta, que penetró en las comunidades cristianas sembrando la agitación en ellas, debido a su reconstrucción de la revelación bíblica a la que se entregaba.

23. Cf. t. I, 230.
24. Cf. t. I, 29-34.

Ya las epístolas pastorales y los escritos de Juan nos hablan de las dificultades que tuvieron que arrostrarse con los ambientes de tipo gnóstico.

A esta primera generación de herejías tuvo que hacer frente un nuevo tipo de discurso, el discurso antiherético[25]. Justino tuvo que coger la pluma una vez más para escribir un *Tratado contra todas las herejías* y un *Contra Marción,* que se han perdido. Pero se sirvió de ellos Ireneo, que sigue siendo para nosotros el verdadero campeón de la lucha contra la gnosis con su gran obra *Descubrimiento y refutación de la pretendida gnosis*, llamada comúnmente *Contra las herejías*. Evidentemente se trata de un discurso muy polémico[26], cuyas líneas fundamentales podemos trazar a continuación.

Ireneo intenta refutar a los gnósticos en tres tiempos: los dos primeros se sitúan en el nivel de la razón, el tercero en el de las Escrituras y de la regla de fe. El primer tiempo consiste en una larga exposición de las doctrinas gnósticas: el pleroma valentiniano de Tolomeo, los otros sistemas valentinianos y la genealogía de la gnosis desde Simón el Mago. La motivación del obispo de Lión es doble: en primer lugar, hay que arrancar esas doctrinas del secreto de que se rodean para asegurar su prestigio; para ello hay que desenmascararlas cuanto antes y mostrar sus contradicciones y su inconsistencia racional: «Haberlas dado a conocer es ya haberlas vencido»[27]. La segunda motivación es la necesidad de conocer bien una doctrina para refutarla:

> Todo el que quiera convertirlos tiene que conocer exactamente sus sistemas; es imposible curar a los enfermos si se ignora el mal que sufren. Por eso nuestros predecesores, a pesar de ser muy superiores a nosotros, no pudieron oponerse de forma adecuada a los discípulos de Valentín; ignoraban su sistema. Nosotros te hemos dado a conocer este sistema con toda la exactitud posible en nuestro primer libro[28].

Ireneo es muy moderno por el cuidado que pone en conocer con precisión el pensamiento de sus adversarios. Su documentación es seria y honrada, aunque no siempre benévola. Impondrá así los resortes a los que recurrirá en sus posteriores demostraciones (libro I).

El segundo tiempo consiste entonces en una refutación por la razón, «bajando a su propio terreno, a fin de poder refutarlos por medio de sus propias enseñanzas»[29]. La argumentación es ante todo dialéctica: utiliza el dilema («una de dos...»), en donde las dos hipótesis son igualmente impensables, el recurso al infinito, la contradicción interna entre las tesis; fustiga las exégesis aberrantes de las Escrituras, el abuso del simbolismo de los números, las prácticas inmorales (libro II).

25. Cf. t. I, 37-38.

26. La aliteratura antiherética es muy polémica. Se trata de un rasgo que desagrada a los modernos y que juzgan severamente. La equidad exige que lo situemos en el horizonte cultural de la época, en donde era moneda corriente entre todos los contendientes. En cuanto a la acusación de «exclusión», hay que tener en cuenta el vínculo dialéctico que reune a la ortodoxia y a la herejía y que hace que se determinen la una por la otra: cf. t. I, 38-41.

27. IRENEO, *AH* I,31,3: ROUSSEAU, 134.

28. *Ibid.* IV, préf. 2; p. 403.

29. *Ibid.* II,30,2: p. 247.

Pero no basta una refutación por la razón. Los gnósticos abusan de las Escrituras y por tanto hay que responderles en este terreno. Será éste el tercer tiempo de la refutación. Ireneo emprende entonces una larga demostración «por las Escrituras» (libros III-V). Pero al comienzo de esta empresa se plantea un problema de método. Con los gnósticos todo es objeto de contestación: el contenido de las Escrituras, el concepto mismo de la tradición a la que ellos oponen su propia tradición, secreta y superior. Ireneo responde entones elaborando su doctrina de la tradición[30]: la tradición se remonta al mandato que dio el Señor a los apóstoles de anunciar el Evangelio, un mandato ejecutado primero oralmente y luego por escrito. Esta enseñanza o tradición de los apóstoles tiene por objeto lo que se transmitió en unas fórmulas breves, testimonios privilegiados de la regla de fe. Se ha guardado fielmente en las Iglesias gracias a la sucesión de los obispos desde los apóstoles. Esta primera doctrina elaborada de las relaciones entre la Escritura y la Tradición tendrá una influencia decisiva en la antigua Iglesia (libro III,1-5).

Sobre esta base epistemológica bien clara es posible entonces la argumentación por la Escritura. Ireneo intenta no solamente reconciliar el Antiguo y el Nuevo Testamento, opuestos arbitrariamente por los gnósticos, sino incluso apoyar toda su argumentación en la correspondencia y el acuerdo entre los testimonios de los profetas, de los apóstoles y de las palabra del Señor. Pero como resulta difícil poner en obra sistemáticamente esta argumentación con tres términos, hará de ella dos parejas: los profetas y los apóstoles (libro III, a partir de los *hechos de los apóstoles*), y luego los profetas y el Señor (libro IV, sus «palabras claras» y sus parábolas). El libro V aportará algunos complementos, siempre según el mismo método, a partir de Pablo, de algunas escenas de la vida de Cristo y finalmente del *Apocalipsis*.

Este largo discurso sobre los acuerdos y las «armonías» entre los dos Testamentos prolonga el argumento profético utilizado con los judíos, pero según un movimiento inverso: ante Trifón, Justino se apoyaba en el Antiguo Testamento para legitimar el Nuevo. Ireneo parte del Nuevo Testamento para mostrar que el Antiguo está de acuerdo con él. El Nuevo explicita al Antiguo. Del uno al otro hay una economía de salvación, una continuidad en la diferencia portada por la venida de Jesús. El cristianismo se presenta entonces como la «verdadera gnosis».

Este paso a las Escrituras es también un paso a la exposición de la fe en el respeto a su regla tradicional, resumida bajo la forma de un Credo con dos miembros: «un solo Dios, un solo Cristo». La dimensión apologética sigue estando presente, ya que es preciso responder a los gnósticos, pero se va abriendo cada vez más a una larga exposición de las relaciones entre los dos Testamentos y a la elaboración de una teología de la historia de la salvación que manifieste la racionalidad de la revelación. Esta teología se centrará en la recapitulación de todas las cosas en Cristo. En el punto de partida de la reflexión teológica constatamos por tanto una comunicación espontánea entre la apología y la exposición doctrinal.

La apología contra la gnosis seguirá siendo objeto de un esfuerzo considerable por parte de los autores cristianos hasta mediados del siglo III, con Clemente de Alejandría y Orígenes, Hipólito de Roma y Tertuliano. En este esfuerzo, *Ter-*

30. Cf. t. I, 46-48,

tuliano se mostrará un campeón terrible, poniendo al servicio de la apología todos los recursos de la dialéctica jurídica y de la retórica, de los que era un especialista. En su *Tratado de la prescripción contra los herejes* se siente la influencia de la teología de la tradición y de la sucesión apostólica de Ireneo. Como su predecesor, Tertuliano opone firmemente a sus adversarios la regla de fe, bajo la forma de un Credo trinitario. Opina que esta regla, instituida por Cristo, conserva una prioridad absoluta sobre cualquier otra consideración. Pero antes de emprender el debate a propósito de las Escrituras, plantea una cuestión previa; en términos jurídicos opone una «prescripción», es decir un declaración de inadmisibilidad que impide entrar en el contenido del debate. Tertuliano opina, en efecto, que los herejes son los querellantes y que él es defensor; pretenden argumentar a partir de las Escrituras, mientras que él intenta cerrarles el paso. No tienen derecho sobre las Escrituras, dado que éstas no les pertenecen. Hacerles esta concesión es ya reconocerlos como rivales con igualdad de derechos; y no es éste el caso. Para probar esta inadmisibilidad, Tertuliano demuestra que sólo las Iglesias cristianas se remontan a los apóstoles, mientras que las herejías se introdujeron más tarde. Es manifiesta la anterioridad de la verdad sobre el error; la verdad «está en su derecho de posesión», en el sentido jurídico del término. Ireneo hacía ya valer la anterioridad de la fe respecto al carácter reciente de las herejías. Pero en él el debate metodológico se abría sobre la argumentación misma. Tertuliano intenta «prescribirla», al menos en esta obra.

El discurso dirigido contra las herejías no ha hecho más que comenzar; se irá desarrollando son la sucesión de nuevas generaciones heréticas. En adelante, las herejías aceptarán formalmente la regla de fe, pero darán de ella una interpretación que se considerará ruinosa. Las primeras nacerán en torno a la Trinidad, a partir del momento en que se plantée por sí mismo el problema de la unidad y del número en Dios[31].

Esta primera época sitúa ya a los tres contendientes que aparecen constantemente en todo discurso de justificación de la fe a través de los siglos: están las otras religiones, representadas aquí por el judaísmo; está la razón humana, en sus diversas expresiones culturales, representada entonces por la sabiduría pagana; y está finalmente la desviación de la fe convertida en «herejía», por la interiorización errónea de las cuestiones venidas de fuera. Este último debate es delicado, ya que es muy seria la tentación de calificar demasiado pronto como herejía lo que constituye el objeto de una mera disensión y de no atender al elemento de verdad que se oculta tras una contestación unilateral.

Este triple debate no se detiene en el umbral de las cuestiones de fe propiamente dichas. Ya el debate contra los judíos lleva a plantear un principio doctrinal decisivo, el de la unidad y correspondencia entre los dos Testamentos. El debate con los paganos provocaba un primera reflexión sobre la racionalidad de la fe. El debate con los herejes añade a ello la primera formulación de una metodología de la exposición que pone sobre el tapete las relaciones entre la Tradición y las Escrituras.

31. Cf. t. I, 150-163.

2. La justificación de la fe en la Iglesia Constantiniana

La situación de la Iglesia en el mundo ha cambiado sustancialmente. La Iglesia se encuentra ahora en posición dominante: no sólo no teme ya las persecuciones, dado que el Imperio se ha «convertido» oficialmente, sino que va informando cada vez más a la sociedad. Las relaciones con los de fuera siguen exigiendo un esfuerzo, pero se han hecho menos vitales. Al contrario, la Iglesia choca más con el problema interno de las herejías. En este plano es donde el discurso apologético se va trasformando progresivamente por la fuerza de las cosas en discurso propiamente doctrinal.

La persistencia del discurso apologético ad extra

Los autores y los textos: Lactancio, *Institutiones divinae*, ed. P. Monati, *SC* 326, 1986; II, 337,1987; IV, 377, 1992; V, 204-205, 1973.– Eusebio de Cesarea, *Praeparatio evangelica*, ed, E. des Places et collab, I, *SC* 206,1974; II-III,*SC* 228, 1976; IV-V, 17, *SC* 262,1979; V,18-VI, *SC* 266, 1980; VII, *SC* 215, 1975; VIII-X, *SC* 369, 1991; XI, *SC* 11192, 1982; XII-XIII, *SC* 307, 1983; XIV-XV, *SC* 338, 1987; *Demonstratio evangelica*: *PG* 22,13-794.– Epifanio de Salamina, *Panarion*: *PG* 41-42.

Indicaciones bibliográficas: J. R. Laurin, *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361*, P. U. G., Roma 1954.– A. Pourkier, *L' hérésiologie chez Épiphane de Salamine*, Beauchesne, Paris 1992.– A.-M. Malingrey, *La controverse antijudaïque dans l'oeuvre de Jean Chrysostome d'après les discours* Adversus Judaeos, en *De l'antijudaïsme classique à l'antisemitisme moderne*, Presses Univ. de Lille III, 1979.

Lactancio vivió en los siglos III-IV y conoció las últimas persecuciones de los cristianos bajo Diocleciano. En sus *Institutiones divinae* rechaza en primer lugar el politeísmo de la religión pagana y la filosofía, segunda fuente de todo error. Propone a continuación una pequeña suma sobre la verdadera religión revelada por Cristo, Hijo de Dios, subrayando sobre todo su valor moral, ya que fue la que trajo a la tierra la verdadera justicia. Lactancio es el último testigo del discurso apologético de una Iglesia perseguida.

Eusebio de Cesarea, el mayor historiador de la antigua Iglesia, escribe después de acabada la persecución. Este autor infatigable siente además la necesidad de entregarse al discurso apologético. En particular, es el autor de dos obras importantes: la *Preparación evangélica* y la *Demostración evangélica*. La primera va dirigida a los paganos e intenta refutar el politeísmo, mostrando la superioridad de la religión judía que sirvió de preparación al Evangelio. El interés de los escritos de Eusebio se debe a su preocupación por citar en todo lo posible los testimonios no cristianos: hace hablar a los propios paganos. Su obra tiene un verdadero valor científico por su erudición y su sentido crítico. Es mucho más serena que las apologías precedentes.

La *Demostración* responde a su vez a las acusaciones clásicas de los judíos, que reprochan a los cristianos haberse apoderado de las promesas hechas al pueblo elegido sin cargar con las obligaciones de la Ley. Eusebio se apoya entonces no solamente en la Biblia, sino también en Flavio Josefo, para mostrar que el cristianismo es, al contrario, la conclusión legítima del judaísmo. Replica de for-

ma dialéctica a las objeciones de los paganos y de los judíos, sirviéndose de los segundos para refutar a los primeros. Estas dos obras tienen también en cuenta el tratado de Porfirio, *Contra los cristianos*, al que se refiere Eusebio con frecuencia.

La obra antiherética más importante del siglo IV es la de *Epifanio de Salamina*, el *Panarion* o *Botiquín*, verdadera suma redactada entre los años 374 a 377. Epifanio intenta proponer un antídoto para los que ya han sido mordidos o están a punto de serlo por la serpiente de la herejía. Hace la recensión, expone y refuta, primero por la razón y luego en nombre de la tradición de la fe y de la Escritura, un verdadero catálogo de ochenta herejías, de las que las veinte primeras se refieren al período pre-cristiano, ya que su preocupación enciclopédica lo enfrenta con las herejías remontándose hasta Adán. Así pues, su concepto de herejía es muy englobante: abarca a griegos y a judíos, a bárbaros y a escitas (en virtud de Col 3,11). Epifanio se sirve de Hipólito de Roma y de Ireneo, de quien recoge la refutación de los sistemas gnósticos. Aborda a continuación las herejías del siglo III, entre las que cuenta la «herejía» de Orígenes. Trata igualmente de las herejías contemporáneas, como el arrianismo, contra el que luchará personalmente. La obra termina con una exposición que resume la enseñanza de los apóstoles.

Epifanio es un hombre bien informado y dispone de numerosas fuentes a las que se muestra substancialmente fiel. Tiene para nosotros la ventaja de citar largamente los documentos que utiliza. Pero obedece además a los esquemas clásicos de la heresiología en su manera de invocar una «sucesión» (*diadokhé*) de pensamiento entre los herejes, de subrayar la diversidad de las herejía en oposición a la fe única de la Iglesia, de presentar retratos particularmente negros de los herejes, especialmente la obstinación en sus ideas. Practica igualmente con ellos el procedimiento de la «inducción arbitraria», sospecha que deduce de una doctrina o de una praxis, la adhesión a un pensamiento que no siguen en realidad, y el de la «asimilación» de unas herejías a otras[32]. Las deformaciones polémicas de la heresiología son evidentes. Pero la motivación de Epifanio es también fruto de su experiencia personal: se encontró con herejes de diversos tipos y opina que la herejía constituye un grave peligro para la fe de la Iglesia. Esta suma de las herejías, cuya intención es un tanto arqueológica, respondía en su pensamiento a una necesidad actual.

La evolución de este género literario es sensible a lo largo del siglo IV: se hace cada vez más histórico y erudito. Adopta cierta postura de distanciamiento. Entra en una tradición que intenta dejar bien claro qué es lo que puede constituir una amenaza para la fe cristiana[33].

32. Saco estos datos críticos de A. POURKIER, *o. c.*, 486-497.

33. Se citan con frecuencia las ocho homilías contra los judíos de Juan Crisóstomo como ejemplo típico de «antisemitismo» cristiano. Esta palabra parece aquí anacrónica. Se trata de un «antijudaísmo» religioso, ciertamente polémico y violento en su forma oratoria, que intenta conjurar una competición concreta entre la Iglesia y la Sinagoga que algunos cristianos habían empezado a frecuentar: cf. A.-M. MALINGREY, *art. cit.*

En los Padres griegos:
de la apología a la interpretación de la fe a partir de ella misma

La justificación de la fe cristiana toma en adelante la forma de un debate en torno a las grandes herejías trinitarias y cristológicas. Lo que está en discusión es la especificidad del Dios cristiano, revelado en tres personas por el envío de su Hijo a nuestra carne. Se trata de dar razón de estos dos puntos clave de la fe, que se imponen en la composición del Credo y violentan la razón. En un primer tiempo estas herejías se apoyan en la Escritura y rechazan la transposición del lenguaje bíblico al lenguaje griego, que intentaba evitar las ambigüedades que se introducían en la interpretación de la fe. Pero en un segundo tiempo proceden de la manera más racional que era posible. Por eso el discurso antiherético se convierte cada vez más en una hermenéutica que la fe hace de sí misma, ahondando en el sentido y el meollo de sus afirmaciones tradicionales. Así pues, tendremos que volver más tarde sobre la metodología de este discurso que, bajo la opresión de la contestación herética, intenta cada vez más dar cuenta de la fe a propósito de ella misma. Esto coincide con la afirmación de H. Bouillard, según la cual en la época patrística y en la Edad Media, «lo que figuraba como teología fundamental no era una doctrina de la revelación, sino una doctrina de Dios»[34].

Notemos solamente que los defensores de la fe consideran las doctrinas heréticas como contestaciones que venían de fuera al terreno cristiano. Basilio de Cesarea opina por ejemplo que, a propósito de la Trinidad, tiene que combatir en dos frentes contra la herejía y que cada uno de esos frentes representa a un adversario exterior. El modalismo de Sabelio huele a judaísmo, mientras que el arrianismo de los anomeanos tiene que ver con el politeísmo pagano[35]. Se trata siempre del fenómeno de interiorización en la Iglesia de ciertas cuestiones venidas de fuera. Como Basilio se formó en las mismas escuelas que Eunomio, se muestra tan sensible como él a la pertinencia de las objeciones de la razón filosófica contra la Trinidad.

Agustín y La Ciudad de Dios

La obra: Agustín, *La Ciudad de Dios,* ed. G.Combès y G. Bardy, *BA* 33-37, 1959-1960; para los libros I-X, intr. I. Bochet, trad. G. Combès, revisada por G. Madec, *NBA* 3,1993: *OA*

Indicaciones bibliográficas: G. Combès, *La doctrine politique de saint Augustin,* Plon, Paris 1927.– A. Gilson, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu,* Vrin, Louvain/Paris 1953– J. C. Guy, *Unité et structure logique de "La Cité de Dieu" de saint Augustin,* Étud. August., Paris 1961.– M. Fédou, *Art. «Augustin»,* en *Dict. des oeuvres politiques,* PUF, Paris 1985, 31-40.

Agustín es autor de una gran obra apologética, *La ciudad de Dios.* La toma de Roma por Alarico, el 24 de agosto del 410, fue la ocasión para que se plantease sobre el cristianismo un grave interrogante cultural. Ya en la época de los mártires se reprochaba a los cristianos ser responsables de todas las desdichas del Im-

34. H. Bouillard, *Verité du christianisme,* DDB, Paris 1989, 156.
35. Basilio de Cesarea, *Epist.* 210,33-5: Budé II, 192-196.

perio romano. Para comprender este fenómeno que recuerda al «chivo expiatorio», tenemos que pensar en la forma con que el cristianismo trató desgraciadamente al pueblo judío durante muchos siglos. A su vez el judaísmo fue considerado como un elemento a la vez marginal y contestatario de la sociedad y acusado de ser la causa de sus propias crisis.

La derrota y el saqueo de Roma por los bárbaros se experimentaban como castigos divinos y volvían a plantear la cuestión: ¿no se habrá equivocado el Imperio al abandonar a sus dioses para pasar al cristianismo? ¿No es un fracaso el balance histórico de este último? Así pues, se trataba para Agustín de defender a los cristianos de quienes lo acusaban de que su religión había concurrido al desastre del Imperio. El mismo Jerónimo veía en el desastre de la ciudad de Rómulo el símbolo del fin de un imperio y de una civilización[36],

Para responder a estas acusaciones, Agustín se entrega a una reflexión teológica sobre la historia política de Roma. «El *De Civitate Dei* se presenta así como la exposición de un recorrido que, partiendo de la crisis reciente del 410, quiere conducir al mundo romano a releer su historia política (lo mismo que su historia cultural, doctrinal, filosófica) a descubrir la vanidad de su "teología civil", a confesar su necesidad de un mediador entre Dios y los hombres –mediador que Agustín identifica con la persona de Cristo (I-X): ¿se va a abrir la ciudad terrena a este camino de salvación?»[37].

Como la cuestión se plantea en el nivel de la *civitas*, no solamente la ciudad de Roma, sino también la *res publica* convertida en imperio y en estado, Agustín compara esta ciudad con «la gloriosísima Ciudad de Dios, cuyos orígenes, desarrollo y final se revelan en la Biblia»[38]. La reflexión política y la reflexión teológica estarán estrechamente implicadas la una en la otra, ya que la historia política de Roma se lee con un presupuesto teológico y, recíprocamente, el lenguaje político impregna el discurso sobre la Ciudad de Dios. Esto lleva a la famosa división de las dos ciudades:

> Dos amores fundaron, pues, dos ciudades, a saber: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí propio, la celestial. La primera se gloría en sí misma, la segunda en Dios [...] En aquélla, sus príncipes y las naciones avasalladas se ven bajo el yugo de la concupiscencia de dominar; y en ésta, sirven en mutua caridad los gobernantes aconsejando y los súbditos obedeciendo[39].

Se trata de Jerusalén y de Babilonia. A la Ciudad de Dios pertenecen todos los buenos; a la ciudad del diablo, todos los malvados de este mundo y del otro. Pero en esta confrontación. Agustín se guarda muy bien de identificar de forma inmediata a las dos ciudades con las instituciones políticas o religiosas visibles. Éstas simbolizan a dos sociedades espirituales, la de los justos y la de los impíos, que son un secreto de Dios. Durante el curso terreno de la historia, los dos imperios no están separados, sino que se compenetran; en particular, la Ciudad de Dios no tiene que identificarse con la Iglesia visible, lo mismo que tampoco la ciudad te-

36. Cf. M. Fédou, *art. cit.*, 32.
37. *Ibid.*, 33
38. *Ibid.*
39. Agustín, *La ciudad de Dios* XIV,28: *BA* 35, 465; *OA* XVI-XVII, 985-986.

rrena coincide con un Estado cualquiera. Pero san Agustín no se olvida tampoco de que estas dos ciudades espirituales, si no coinciden con las instituciones terrenas, se oponen sin embargo aquí abajo a través de ellas. La separación definitiva de los dos imperios sólo tendrá lugar al final de los tiempos con el juicio universal. Bajo esta luz el autor es capaz de discernir lo que ha ocurrido entre la Iglesia y el Imperio después de Cristo.

Agustín ensancha entonces el campo de su consideración elaborando una vasta teología de la historia, que tendrá una influencia inmensa en la Edad Media y hasta Bossuet. El recorrido se divide en seis edades, que reproducen simbólicamente los seis días de la creación: desde Adán hasta el diluvio, desde el diluvio hasta Abrahán, desde Abrahán hasta David, desde David hasta la deportación en Babilonia, desde la deportación hasta el nacimiento de Cristo; desde Cristo hasta el final de los tiempos, que será la llegada de un día séptimo. Por su muerte redentora, Cristo «ofrece a las ciudades terrenas la oportunidad de convertirse a la Ciudad de Dios»[40].

En esta vasta apología, Agustín recoge ciertos métodos (la retorsión de la acusación) y ciertos argumentos (anterioridad de las Escrituras respecto a los textos griegos; cumplimiento de las profecías y explicación del culto pagano por la acción de los demonios) que proceden de Tertuliano y hasta de Justino[41]. Como muchos de sus predecesores, el obispo de Hipona estructura su obra en dos grandes partes: la refutación del paganismo (libros I-X) y la exposición del cristianismo (libros XI-XXII). Pero «Agustín no se preocupa tanto de criticar a los paganos como de mostrar el cumplimiento de sus aspiraciones en la religión cristiana»[42]. Esta empresa apologética de gran envergadura defiende, a partir de una coyuntura concreta, la fe cristiana proponiendo una teología de la historia de la salvación que abarca también concretamente toda la historia humana.

Estos desarrollos de la apologética cristiana en los siglos IV y V nos conducen naturalmente a la exposición de las normas y de la metodología de la fe, ya que es en el contexto de estas luchas de defensa y de justificación donde se elaboraron estas normas.

II. NORMAS Y METODOLOGÍA DE LA DEMOSTRACIÓN DE LA FE

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: D. VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien*, o. c.– H. MAROT, *Conciles anténicéens et conciles oecuméniques*, en *Le concile et les conciles*, Cerf, Chevetogne/Paris 1960.– H. J. SIEBEN, *La notion de magistère dans l'histoire de l'Église et de la théologie*, en *L'année canonique* 31 (1988) 53-94.– Y.-M. BLANCHARD, *Aux sources du canon, le témoignage d'Irenée*, Cerf, Paris 1993.

A través del conjunto de estos combates, aquellos primeros doctores de la fe que fueron los Padres de la Iglesia fueron estableciendo progresivamente una metodología para la prueba de la fe y de su relación con la Escritura. El discurso

40. M. FÉDOU, *art. cit.*, 38.
41. Cf. I. BOCHET, *éd. crit.*, 15-17.
42. *Ibid.*, 24-25.

cristiano se organiza en torno a unos puntos de orientación fundamentales. Al mismo tiempo se toma conciencia de las instancias encargadas de su refutación y de su mantenimiento en el marco de la regla de la «fe sana», forma de expresar por aquella época la ortodoxia.

1. Los tres primeros siglos antes de Nicea

Lo esencial de lo que concierne a la regla de la fe, a la tradición y a la sucesión apostólica, al establecimiento del canon de las Escrituras y a los orígenes del Símbolo ya fue tratado en el tomo I de esta obra[43] y se completó con los datos de la eclesiología naciente en el tomo III[44]. Aquí será suficiente recapitular esos puntos esenciales bajo el aspecto de la elaboración del discurso cristiano y de sus orientaciones normativas.

La fe católica recibida de los apóstoles

La convicción de los primeros Padres hasta Ireneo, Tertuliano y Orígenes es la siguiente: la Iglesia vive de la fe y de la doctrina heredadas de los apóstoles. «Esta enseñanza se alimenta de tres fuentes: de la revelación de Cristo, de las predicciones de los profetas del Antiguo Testamento y de la predicación apostólica»[45]. El vocabulario que entonces domina es la «fe» (*pistis*), la «Palabra», la enseñanza (*didaché*), la «verdad», la «tradición»; estas dos últimas van frecuentemente unidas al término de "regla" (*canon*): la «regla de verdad» (*regula veritatis*), el «orden de la tradición» (*ordo traditionis*), expresiones éstas muy apreciadas por Ireneo[46].

En efecto, la tradición es englobante respecto a la Escritura: los apóstoles predicaron antes de escribir y la determinación del canon de los libros sagrados es obra de la tradición. En este sentido, «la Escritura está subordinada a la tradición viva»[47]. En un primer tiempo la relación con el acontecimiento de Cristo se hace por la tradición oral; en un segundo tiempo, los escritos apostólicos adquieren el valor de nuevas Escrituras. La verdadera tradición y el conjunto íntegro de las Escrituras pueden encontrarse en las Iglesias fundadas por los apóstoles. La concreción principal de la regla de fe tradicional es el Credo, cuyas fórmulas se van gestando paulatinamente hasta convertirse pronto en puntos fundamentales de orientación.

Ireneo fue el primero que planteó claramente esta metodología teológica, articulando la relación entre la tradición y la Escritura[48]. Pero, hombre también él de la tradición, formaliza una práctica que estaba en génesis. Lo seguirá Tertuliano y esta doctrina sentará jurisprudencia en la Iglesia. En el primer tratado sistemático de teología cristiana, el *Tratado de los principios*, Orígenes se inscribe en esta

43. Cf.t. I, 48-56 y 57-107.
44. Cf. t. III, 269-309.
45. D. van den Eynde, *o. c.*, 101.
46. Ireneo, *AH* I,9,4; 22,1; II,27,1; 28,1; III, 2,1; 11,1; 12,6; 15,1; IV,45,4.
47. D. Van den Eynde, *o. c.*, 315.
48. Cf. *supra*, 30-31.

misma metodología. En el prólogo mismo de la obra se refiere de antemano a la regla de fe trinitaria. Apela igualmente a «la predicación eclesiástica transmitida a partir de los apóstoles por orden de sucesión y conservada en las Iglesias hasta hoy», y afirma que «sólo ha de ser creída la verdad que no está en desacuerdo con la tradición eclesiástica y apostólica»[49]. Esta regla de fe, llevada por la tradición y basada en la Escritura, recapitula la enseñanza apostólica. Sobre esta base Orígenes se entregará al comentario y a la reflexión necesaria para iluminar algunos de los puntos que los apóstoles dejaron para la investigación de los futuros amigos de la sabiduría.

Lo que domina en esta época es la autoridad del contenido de la fe, la regla de la fe, es decir la «regla que es la fe» (genitivo subjetivo) –como dirá Y. Congar–, y no el principio formal de autoridad que dice la regla para la fe (genitivo objetivo). La idea de su misión a la tradición de la fe es prioritaria respecto a la de la autoridad eclesial. El peso de la Escritura y de la tradición es más pesado que el de un «magisterio» todavía discreto.

La regulación episcopal

La segunda convicción de los Padres antenicenos es que hay en la Iglesia hombres encargados de la función oficial de la enseñanza. Estos hombres, los obispos, deben su autoridad al hecho de que pertenecen a una sucesión legítima que se remonta a aquellos a los que confiaron los apóstoles las Iglesias. Su sucesión es una garantía de la autenticidad de la tradición recibida y enseñada. Esta convicción se remonta a Clemente de Roma; será objeto de la verificación de Hegesipo y entrará en la teología por obra de Ireneo y de Tertuliano. Por su parte, Ignacio de Antioquía atribuía ya al obispo la función de velar por la unidad y la autenticidad de la fe.

La autoridad episcopal se concretará en la concepción de la cátedra episcopal, o *cathedra*, considerada también como la garantía de la regla de la verdad y del orden de la tradición. La Iglesia catedral es aquella en donde el obispo tiene su sede y enseña. «La *cathedra*, comenta Y. Congar, es la función episcopal, es su continuidad, es la sucesión, es la *doctrina* [...]. *Cathedra* es el término que respondería a lo que nosotros llamamos "magisterio"»[50]. Esta concepción de la *cathedra* será puesta de relieve por Cipriano[51]. Pero para el obispo de Cartago, el episcopado es una realidad solidaria y una, y por tanto colegial, en la comunicación con la cátedra de Pedro (*Petri cathedra*), Iglesia principal[52].

Por esta época la responsabilidad de la transmisión de la fe, de su enseñanza y de su regulación es por tanto cuestión de los obispos. Pero éstos son considerados siempre en la unidad que forman con su pueblo para constituir una Iglesia: la

49. ORÍGENES, *Tratado de los principios*, pról. 2: *SC* 252, 79.

50. Y. CONGAR, *Bref historique des formes du "magistère" et de ses relations avec les docteurs*, en *RSPT* 60 (1976) 100-101.

51. El término de *cathedra* está ya presente en *El Pastor* de HERMAS, 2,2; 4 3; 18,3; 19,2.4; 43,1 (numeración R. Joly en *SC* 53). Pero estudios más recientes opinan que en este autor el término no remite a una función episcopal con sucesión. Cf. A. BRENT, *Hippolytus and the Roman Church ind the Third Century*, Brille, Leiden 1995.

52. Cf. t. III, 290-292.

Iglesia es el pueblo que rodea a su obispo. Por consiguiente, no es extraño que un gran número de documentos que heredamos de esa época emanen de los obispos. Esto no le quita nada al papel importante que ocupan los «doctores», como Tertuliano en Occidente y Orígenes en Oriente, en la elaboración del conocimiento (*gnosis*) de la fe. Hay igualmente «escuelas» catequéticas y teológicas, por ejemplo la de Justino en Roma o la de Alejandría, en donde actuaron Clemente y Orígenes.

De la colegialidad episcopal a los sínodos locales

Mucho antes de que Cipriano formalizase la solidaridad colegial que une a los obispos, la experiencia había demostrado que ningún obispo podía ejercer solo su doble misión de enseñanza y de regulación de la fe. Por eso se desarrolló pronto en la Iglesia una vida sinodal con la reunión de concilios (o sínodos) regionales o locales. Éstos aparecen ya en el siglo II y se celebran con regularidad en varios lugares. Tienen la finalidad de mantener la comunión entre las Iglesias, cada vez que se plantea un problema doctrinal o disciplinar. La reunión de los concilios locales y regionales induce ya la ley de la unanimidad de las decisiones tomadas y la práctica de enviar *Cartas sinodales* a los obispos de la región que habían estado ausentes, para que firmasen también ellos las decisiones[53]. A veces se enviarán estas cartas sinodales fuera de la región, con un intento de ecumenicidad[54]. La autoridad de estos primeros concilios se aceptaba ampliamente, hasta el punto de que no sólo los obispos se sentían ligados por sus decisiones, sino que ni siquiera se atrevía a cambiarlas un nuevo sínodo. «Desde finales del siglo II, el obispo de Roma había sido un interlocutor de la vida sinodal de la Iglesia. Él mismo fue el instigador de la convocatoria de varios sínodos regionales»[55].

En el centro de estas relaciones de comunión entre las Iglesia, la Iglesia de Roma desempeña el papel propio de aquella que «preside la caridad» e «instruye a las demás» (Ignacio de Antioquía)[56]. Clemente había intervenido ya en los conflictos de Corinto. Ireneo reconocía la preeminencia de Roma, ya que estaba fundada sobre Pedro y Pablo[57]. Concretamente, esta Iglesia interviene en casos de urgencia o de necesidad, o cuando se apela a su decisión. Así es como nació en la Iglesia la actividad conciliar. Su importancia demuestra que la reunión del primer concilio ecuménico de Nicea el año 325 no será una novedad tan radical como a veces se ha pensado. Estará inscrita en una tradición sinodal ya bien asentada y que había producido ya decisiones propiamente doctrinales.

53. Esta visión de las cosas, inspirada en el testimonio de EUSEBIO DE CESAREA, es discutida por A. BRENT, *o. c.*

54. Cf. H. MAROT, *Conciles anténicéens et conciles oecuméniques*, art. cit., 39-41; H. SIEBEN, *o.c.*

55. GRUPO DE DOMBES, *El ministerio de comunión en la Iglesia universal*, en A. GONZÁLEZ MONTES, *Enchiridion Oecumenicum* II, Salamanca 1993, 524-576, aquí 536, n. 1665.

56. *A los Romanos*, Saludo y 3,1: *SC* 10 ter, 125 y 129; *PApost* 474 y 476.

57. Cf. t. III, 284-286.

2. Lógica y método del discurso de la fe en el siglo IV en Oriente

En el siglo IV se organiza el discurso de la fe. Se trata ahora de confirmar las grandes afirmaciones doctrinales del cristianismo frente a una doble contestación, procedente una de la lectura errónea de las Escrituras y la otra de una reflexión racional que interpreta los puntos más difíciles de las afirmaciones cristianas (Trinidad y cristología) a la luz inmediata de las categorías de la razón cultural. El discurso sigue siendo polémico y se dirige contra los herejes. Pero se desplaza su centro de gravedad. Ya no se trata solamente de señalar el error, sino sobre todo de demostrar la coherencia y la racionalidad de la fe. Este desplazamiento, como hemos visto, conduce a la exposición de la fe a encontrar su sello a partir del debate contra las herejías[58].

Si se lleva a cabo una «reducción» lógica a partir de la diversidad de las composiciones literarias, el plano de la marcha doctrinal seguida por los Padres puede reducirse a un cierto número de pasos principales que constituyen su estructura básica. Describiremos aquí estos diferentes pasos a partir de unos cuantos *dossiers* privilegiados que constituyen los debates trinitarios emprendidos por Atanasio de Alejandría y Basilio de Cesarea. Un estudio de los debates cristológicos del siglo V nos conduciría a resultados similares.

El punto de partida y la ocasión: la contestación de la fe en la Iglesia de la época

La fe cristiana se ve continuamente sometida a reflexión. El Credo no puede ser objeto de una repetición mecánica: para ser transmitido de verdad, tiene que ser comentado e interpretado. Por otra parte, es cualitativamente una referencia viva y oral. Se desarrolló en el tiempo, contiene algunas variantes entre las Iglesias, puede recibir algunos añadidos que lo precisen en algunos de los puntos contestados. Por eso, el recurso debidamente apoyado a una fórmula muy antigua puede ser una manera de disimular la interpretación que un rival da de él en los nuevos debates.

En efecto, la fe tiene que responder siempre a múltiples cuestiones surgidas de las dificultades engendradas, bien por una lectura de las Escrituras que desea ser coherente, bien por la confrontación entre las afirmaciones de la fe y las conclusiones más comunes del pensamiento filosófico. Hay que resolver los problemas de interpretación cada vez que se trata de traducir en categorías nuevas los puntos cardinales de la profesión de fe. Hoy hablaríamos de un problema de «inculturación». La confrontación de las afirmaciones bíblicas con las categorías filosóficas del mundo griego provoca un choque. Por ejemplo, ¿cómo hay que comprender la Escritura cuando nos habla de Cristo como «Hijo de Dios»? De hecho, surgen comentarios al Credo y fórmulas nuevas. Se critica ahora el sentido antiguo que se daba a ciertas fórmulas venerables. Se sacan consecuencias que parecen contradictorias. El conflicto entre obispos y teólogos (aquí a veces los primeros son también segundos) se convierte pronto en una crisis eclesial. En una

58 Esta conexión muestra la solidaridad original entre lo que se convertirá en teología fundamental y teología dogmática.

palabra, se entabla un debate en un terreno todavía sin señalizar, que pone en crisis la unanimidad de las Iglesias.

Está a punto de abrirse un foso entre las diversas interpretaciones de la fe, un foso que se siente como creando una distancia entre la fe de siempre y la fe de hoy, tal como se pronuncia en proposiciones aparentemente nuevas y en categorías extrañas a su origen. Se impone un discernimiento que debe permitir verificar dónde se encuentra la fidelidad auténtica a la fe recibida de los apóstoles y dónde se sitúa la «novedad» en el sentido que los antiguos daban a esta palabra para indicar la herejía.

En semejante coyuntura y con esta motivación es como los Padres de la Iglesia toman la pluma, primero a título personal, pero poniendo su reflexión al servicio de un discernimiento eclesial que irá tomando con el tiempo formas conciliares. Este discernimiento es ante todo teológico, ya que pone en obra los recursos y las intenciones personales de un individuo. Pero abre a un acto «dogmático» (en el sentido moderno de la palabra), ya que la crisis eclesial que se atraviesa dará lugar a una decisión solemne que intenta actualizar en la Iglesia de aquel tiempo la fe recibida de los apóstoles.

Primer tiempo: la confesión eclesial de la fe recibida de la tradición bautismal

El primer momento de la marcha de los Padres consiste en remontarse expresamente desde la fe contestada de hoy a la fe de ayer, es decir a la fe eclesial, tal como la habían recibido de la tradición bautismal. Esta fe será la piedra de toque del discernimiento que hay que emprender. Encuentra su expresión privilegiada y su primera referencia en la confesión de fe que estuvo en el corazón de la catequesis bautismal y que fue pronunciada en el bautismo, es decir, en el nacimiento mismo de la vida cristiana. La confesión y el bautismo van a la par y se reciben inseparablemente de la tradición eclesial: «La fe y el bautismo, dirá Basilio, dos modos de salvación, están ligados entre sí y son indivisibles»[59]. El bautismo es llamado una «tradición o entrega de la fe eclesial y «católica». Es la fe de las Iglesias de Alejandría y de Cesarea, que intercambian sus confesiones, substancialmente idénticas en cuanto al contenido, a pesar de sus variantes literarias. Esta fe es la que permite decirse cristiano, es decir vincularse directamente a Cristo, mientras que los herejes llevan generalmente el nombre de su fundador.

Por eso Alejandro de Alejandría interroga en seguida a Arrio sobre su profesión de fe[60]. Después de haber señalado las negaciones del mismo Arrio, Atanasio le opone la profesión de la verdadera fe, poniendo así la luz sobre el candelero para expulsar las tinieblas[61], incluso antes de entrar en la contestación presente. Efectivamente, la confesión de fe se mantiene por su propio peso, ya que tiene el valor de confesión oficial y tradicional de la Iglesia. Respecto a Eunomio, Basilio procederá de la misma forma. La primera frase de su libro dice lo siguiente: «Si todos aquellos sobre los que se ha invocado el nombre de nuestro Dios y Salvador Jesucristo quisieran no intentar nada contra la verdad del Evangelio, sino

59. BASILIO DE CESAREA, *Sobre el Espíritu Santo* XII,28; *SC* 17 bis, 347.
60. Cf. B. SESBOÜÉ, B. MEUNIER, *Dieu peut-il avoir un Fils?*, Cerf, Paris 1993, 33-35.
61. ATANASIO, *Contra los arrianos* I,8,9: *PG* 26,25-32.

contentarse con la tradición de los apóstoles y con la sencillez de la fe...»[62]. Antes de toda argumentación sobre el fondo, reivindica la confesión de fe eclesial que viene de la tradición[63] contra el abuso que hace de ella su adversario. En el momento de defender la plena divinidad del Hijo, apela de este modo a la fe bautismal en un texto en donde se refleja la emoción del creyente:

> Hay sin duda muchos puntos que separan al cristianismo del error de los griegos y de la ignorancia de los judíos, pero por mi parte creo que no existe ninguna doctrina tan importante en el evangelio de nuestra salvación como la fe en el Padre y el Hijo. En efecto, que Dios sea creador y artífice es algo en que también están de acuerdo los que han caído en el cisma por cualquier error. Pero el que enseña que Padre es un nombre falso y que el Hijo no vale más que en la medida en que se trata de una pura apelación, y no ve ninguna diferencia en confesar a un Padre o a un creador y en decir Hijo o criatura, ¿dónde lo situaremos? ¿En qué parte diremos que está? ¿Entre los judíos o al lado de los griegos? Porque no se hará admitir entre los cristianos aquel que reniega del poder de la religión y de lo que constituye la característica de nuestra adoración. Porque no hemos creído en un Artífice y en una criatura, sino que por la gracia del bautismo hemos sido marcados con el sello del Padre y del Hijo[64].

Igualmente, la primera referencia de Basilio en el tratado *Sobre el Espíritu Santo* es el contenido de fe incluido en la doxología que empleó al dirigirse «a Dios Padre, con el Hijo, con el Espíritu Santo»[65]. Porque, para él, se da una estricta correlación entre la regla de la fe y la regla de la alabanza y de la adoración: «Creemos tal como hemos sido bautizados y glorificamos tal como creemos»[66]. Esta solidaridad de conducta interioriza la doxología en la exposición doctrinal mediante el uso de un lenguaje espiritual: por un lado, está la «fe sana», la «verdadera religión» (*eusebeia*); por otro están los «blasfemos» y los «impíos», los «prevaricadores» y los «renegados»[67]. En esta misma obra Basilio expresa de forma solemne la referencia a la regla de fe recibida en el bautismo:

> ¿Cómo somos los cristianos? Por la fe, todo el mundo lo dirá. Pero ¿de qué manera nos hemos salvado? Porque hemos renacido de arriba, evidentemente, por la gracia del bautismo [...]. Después de haber adquirido la ciencia de esta salvación efectuada por el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, ¿vamos a abandonar la «forma de la enseñanza» recibida? Ciertamente, sería preciso gemir hondamente si por azar nos encontrásemos ahora más lejos de nuestra salvación que en el momento en que creímos, si ahora renegásemos de lo que entonces recibimos. El mismo daño supone partir sin bautismo que haber recibido uno que falte en un solo punto a la tradición. En cuanto a la profesión de fe que hicimos cuando nuestra primera entrada, cuando apartándonos de los ídolos vinimos al Dios vivo, el que no la guarda en toda ocasión y no la abraza durante toda su vida como una sólida salvaguardia, ése se hace extraño a las promesas de Dios, contradiciendo al escrito firmado por su propia mano, que entregó como confesión de la fe. Porque si el bautismo es pa-

62. Basilio de Cesarea, *Contra Eunomio* I,1: *SC* 299, 141.
63. *Ibid.* I,4: *SC* 299,163-171
64. *Ibid.* II,2: *SC* 395, 89-91.
65. Basilio, *Sobre el Espíritu Santo* I,3: *SC* 17 bis, 257.
66. Basilio, *Carta* 159, 2: Budé, II, 86.
67. Basilio, *Sobre el Espíritu Santo* XI,27: *SC* 17 bis, 341.

ra mí principio de vida y si el primero de los días es el de la regeneración, está claro que la palabra más preciosa será también la que se pronunció cuando recibí la gracia de la adopción filial»[68].

Esta referencia original es aceptada comúnmente por los rivales en el combate. No ocurre ya lo que ocurría en tiempos de Ireneo, cuando era preciso justificar el origen de la tradición. El opúsculo de Eunomio comienza también con la referencia a la «profesión de fe más simple»[69]. Así es como antes de Éfeso la discusión entre Cirilo y Nestorio girará en torno a la justa interpretación de la fe de Nicea, de la que cada uno de ellos hace la piedra de toque de la ortodoxia.

Este punto de partida es también un punto de retorno periódicamente, algo así como una respiración entre dos argumentaciones. A Atanasio le gusta repetir las cosas: ésta es la fe católica, ésta es la nota distintiva de la fe en Cristo[70], ésta es la fe que anunciaron desde el origen los apóstoles y que se mantiene desde entonces en la Iglesia católica[71].

De este modo la fe tradicional está en el fundamento de todo. Es regla, «norma» inquebrantable que envolverá con su autenticidad todos los siguientes desarrollos de la misma. Tiene su propia unidad y su coherencia ya bien probada en las disputas anteriores; conoce sus lineas de fuerza y sus ejes principales; sabe que es una totalidad imposible de desgarrar. Es espíritu, ya que se vive en el Espíritu que la inspira en cada corazón y la conserva en toda la Iglesia. En cada uno de los cristianos se concreta en un «sentido de la fe», que lo hace sensible a cualquier afirmación que la hiere de cerca o de lejos.

Segundo tiempo: el recurso a las Escrituras

Aquí es donde se inserta lógicamente el recurso a la Escritura. Aun cuando la argumentación escriturística no sigue inmediatamente en el plano literario a las consideraciones que corresponden al momento anterior, se presupone este momento, que determina la actitud del doctor que abre la Escritura para justificar con ella el punto de fe que se discute y liberarlo de las contestaciones heréticas. No se trata ya de comentar la Escritura ni de descubrir sus diversos sentidos, como podía hacerlo Orígenes. Esta exégesis es propiamente «dogmática», es decir, que aporta su confirmación a la regla de la fe. Por esta misma razón se leerá a la Escritura dentro de la tradición guardada por la Iglesia, es decir, en el ambiente de interpretación que sigue a la transmisión original de la Escritura. Atanasio habla de una interpretación «eclesiástica» de la Escritura[72]. Encontramos aquí la actuación de la regla de fe y los principios doctrinales que se sacan de ella, no ya como polos de referencia y de reflexión proclamados, sino utilizados espontáneamente, como una forma que anima una materia. En efecto, sin regla de fe se puede hacer que las Escrituras digan todo lo que a uno le place. Esta regla, expresada en los Credos, será por tanto el eje principal en torno al cual se harán todas las

68. *Ibid.* X, 26: *SC* 17 bis, 337.
69. EUNOMIO, *Apología* 5-6: *SC* 305, 241-245.
70. ATANASIO, *Cartas a Serapión* II,7-8; III, 7: *SC* 15, 156-160 y 172-173.
71. *Ibid.* I,28: *SC* 15, 133.
72. ATANASIO, *Contra los arrianos* I,44: *PG* 26, 102 c.

reagrupaciones de textos bíblicos. Para Atanasio, el diablo, autor de toda herejía, el que viene a sembrar toda la cizaña en medio del buen grano, sabe citar muy bien la Escritura para justificar sus fines. Lo demostró cuando la tentación de Eva en el origen de los tiempos y cuando la tentación del Señor en el Evangelio[73].

La prueba de fe por la Escritura pondrá en obra un método de lectura y de argumentación:

1. A la luz de la regla de fe el recurso a la Escritura se hace según el principio de la *totalidad*. La fe no selecciona unas Escrituras, sino que, lo mismo que las reivindica por entero como su propio bien, así también las utiliza y las pone a todas ellas al servicio de su propia prueba. La lectura que de ellas da es constante, apoyándose la de hoy en la del pasado, pero desarrollándola y profundizando en ella, dentro de una unanimidad. La tradición de los Padres deriva su valor del hecho de estar a su vez arraigada en las Escrituras[74]. Igualmente, el proceso escriturístico busca la unanimidad de los textos, ya que no le basta con apoyarse en la mayoría de ellos: no puede admitir que se haga valer ni uno solo contra sus afirmaciones. Mientras haya antinomias, será preciso trabajar por manifestar que no hay nada de irreductible entre los textos de la Escritura. Más vale entonces que el autor confiese su incapacidad para responder más bien que ceder[75].

Esto explica la preocupación tan frecuente por agrupar los textos y citarlos como un desfile interminable de testigos, y recíprocamente por argumentar sin cansancio a propósito de los textos citados por los herejes, a fin de mostrar que el uso que se hace de ellos es erróneo. A veces, basta con citar los textos de la Escritura en el orden debido para ilustrar abundantemente una doctrina. Éstos hablan suficientemente por sí mismos; se completan y se organizan espontáneamente como un manojo para hacer que surja la luz que se pedía. La prueba terminará con un breve comentario, que no siempre es necesario[76].

2. Pero la mayor parte de las veces el uso de la Escritura se convierte en argumentación articulada. Algunos textos no se comprenden de antemano ni se bastan a sí mismos. Para hacer que surja el sentido según la fe, el autor cristiano tiene que insertarlos en una argumentación ordenada. Ésta puede tomar diversos aspectos. El caso más simple es la confrontación de dos textos, cuya letra sería incapaz de demostrar nada si se aislase el uno del otro. Pero una vez confrontados entre sí, se completan maravillosamente. La sustitución o la correspondencia de los miembros de una frase o de los términos equivalentes entre sí permite hacer que se conjuguen y elaborar así una conclusión firme. Por ejemplo, los calificativos que la Escritura da al Espíritu se los da también al Padre y al Hijo. De esta manera el inventario de los «nombres» en la Escritura permite justificar la afirmación de que el Espíritu, don de Dios, es Dios mismo. La conjunción de estos testimonios muestra que el Espíritu pertenece a la Trinidad.

73. *Ibid.* I,8: *PG* 26, 25-28.

74. BASILIO, *Sobre el Espíritu Santo* XII,16: KSC 17 bis, 301.

75. BASILIO, *Contra Eunomio* III,6: *SC* 305, 169, donde el autor confiesa su ignorancia sobre el origen del Espíritu Santo, para no caer en los dilemas de su adversario.

76. Cf. ATANASIO, *Contra los arrianos* I,11-12: *PG* 26, 33-38.

3. Esta preocupación por la totalidad no tiene entonces un mero valor cuantitativo: a través de la acumulación de textos el autor cristiano no busca solamente la repetición de una fórmula que le agrada; se trata de buscar la coherencia del lenguaje de las Escrituras. Intenta mostrar su consenso armonioso (*symphönos*)[77]. A través de la múltiple variedad de las expresiones, desea discernir las que remiten a una ley del lenguaje y las que no lo hacen. Cuando los *Trópicos Egipcios*[78] sostienen que el Espíritu es creado argumentando, a partir de Am 4,13, que habla de «el que crea el soplo (*pneuma*)», Atanasio discierne una ley en el lenguaje de la Escritura, que permite ver si se trata del viento o del Espíritu Santo. En el primer caso, el término *pneuma* aparece desnudo e incluso sin artículo, mientras que en el segundo hay siempre una determinación o una cualificación: «Espíritu Santo», «Espíritu de verdad», etc.[79] A propósito de la fórmula de 1 Cor 8,6, que atribuye al Padre el «de quien» y al Hijo el «por quien», Basilio afirma: «No se trata del lenguaje de uno que legisla, sino de uno que distingue cuidadosamente las hipóstasis»[80]. Pero como sus adversarios, siguiendo a Aecio, asientan un principio de lectura que deduce un dato ontológico de un dato lingüístico: «"Los seres de los que se habla de forma desemejante son de naturaleza desemejante", y al revés, "los seres de los que se habla de forma desemejante son también de naturaleza desemejante"»[81], dará la vuelta al principio invocado: la Escritura, lejos de reservar una partícula diferente para cada persona divina (el *de quien* para el Padre, el *por quien* para el Hijo y el *en quien* para el Espíritu Santo –lo cual ilustraría la tesis del adversario–), utiliza estas tres partículas para cada una de las tres personas. Al final de un largo repaso de los textos escriturísticos, Basilio se siente entonces autorizado para concluir que lo que se dice de manera semejante indica una naturaleza semejante[82].

La prueba que recurre a la ley del lenguaje se confirma con la contraprueba: lo mismo que la Escritura habla siempre del Hijo en lenguaje de eternidad, también habla siempre de las criaturas en lenguaje de tiempo[83].

Finalmente, respetar la ley del lenguaje es comprender las expresiones simbólicas por lo que son y no de manera material: El acto de estar sentado el Hijo a la derecha del Padre tiene el valor de una entronización gloriosa, que lo reconoce como igual al Padre y no el valor de la concesión de una dignidad de orden inferior, como la del «escabel» previsto para sus enemigos[84].

4. De este modo, de reagrupación en reagrupación de las Escrituras, el autor cristiano intenta encontrar los grandes ejes de la economía de la salvación. En este marco es donde pondrá también en obra los principios doctrinales elaborados

77. ATANASIO, *Cartas a Serapión* I,32: *SC* 15, 142.
78. Cf. t. I, 201-202.
79. ATANASIO, *Cartas a Serapión* I,3-4: *SC* 15, 82-85.
80. BASILIO, *Sobre el Espíritu Santo* V,7: *SC* 17 bis, 273
81. *Ibid.* II, 4: *SC* 17 bis, 261
82. *Ibid.* II-V: *SC* 17 bis, 261-285; cf. t. I, 212-214.
83. ATANASIO, *Contra los arrianos* I,13: *PG* 37,40.
84. BASILIO, *Sobre el Espíritu Santo* VI,15: *SC* 17 bis,291-295. – La atención que ATANASIO y BASILIO dirigen al lenguaje de las Escrituras no les impide ni mucho menos dar la prioridad a las realidades afirmadas por encima de las palabras ordenadas a ellas. Esto les permite relativizar el empleo de algunos términos, ya en la Escritura y más aún en el lenguaje dogmático.

con ocasión de los testimonios de la Escritura y de las afirmaciones de las fórmulas de fe[85]. Por ejemplo, la fórmula joánica: «Quien me ve, ve al Padre» (Jn 14,9) constituye un principio de exégesis que permite agrupar en torno a él otros textos que expresan la relación del Hijo con el Padre[86].

Tercer tiempo: razonamiento y elaboración del lenguaje

El retorno a la confesión tradicional de la fe ilustrada por una relectura de las Escrituras sobre el punto en discusión siempre resulta necesaria, pero cada vez es menos suficiente. Podía bastar cuando la contestación era puramente escriturística, pero no cuando las categorías de la razón helénica intervienen en la expresión de la fe. En efecto, por hipótesis, la argumentación empleada conserva el lenguaje de las Escrituras y de los Credos originales, cuyas expresiones están sacadas prácticamente todas de la Escritura. Pero el nervio de la contestación está ahora en la manera con que es preciso trascribir o traducir esas expresiones en el nuevo lenguaje cultural que necesita la expansión de la fe cristiana.

En adelante es necesario apelar a la razón y argumentar racionalmente. Como en todo diálogo apologético, es el adversario el que determina el terreno en donde hay que asentar el debate. En el momento de franquear este umbral, el autor cristiano siente una especie de vértigo. En efecto, tanto por tradición como por convicción, no deja de denunciar el uso de la «sabiduría de fuera» o «de los de fuera»[87]. Le parece de buen tono acusar a la filosofía de ser una fuente de errores, si no de mentiras, y burlarse de su pretendida «tecnología»[88]. Además, son los herejes los que se han apoderado de esta técnica y la emplean contra la fe. En resumen, el padre de la Iglesia se encuentra en la situación delicada de tener que comprometerse en la dialéctica filosófica de su tiempo, al mismo tiempo que reconoce que no le sirve de nada. Cuanto más la emplea, más siente la necesidad de justificarse diciendo que no lo hace. Pero con el tiempo llegará a reconocer que el debate teológico requiere otras armas distintas de la simple confesión de fe[89].

Atanasio había emprendido ya este camino, por ejemplo en el debate sobre el tiempo y la eternidad a propósito de la generación del Hijo[90], o para justificar el empleo del *consustancial* por el concilio de Nicea. Mucho más decisiva es la actitud de Basilio ante la construcción dialéctica, realmente férrea, que le opone el

85. Cf. el conjunto de argumentos soteriológicos expuestos en el t. I, 289-292.

86. ATANASIO, *Contra los Arrianos* I,12: *PG* 26,35 c.

87. BASILIO, *Sobre el Espíritu Santo* III,5: *SC* 17 bis, 265.

88. *Ibid.* VI,13: *SC* 17 bis, 289.– Cf. J. DE GHELLINCK, *Patristique et Moyen Age*, t. III, Étude VI: "Un aspect de l'opposition entre héllenisme et christianisme. L'attitude vis-à-vis de la dialectique dans les débats trinitaires", Duculot, Gembloux 1948, 245-310.

89. Cf. BASILIO, *Prólogo VIII sobre la fe*, 2: *PG* 31,679 b-c, respondiendo a unos monjes proecupados por verle usar un vocabulario extraño a la Escritura: «Lo mismo que el soldado y el labrador no toman en sus manos los mismos instrumentos [...], tampoco el que exhorta a la sana doctrina y el que rechaza a los adversarios utilizan el mismo tipo de discurso. [...] Una cosa es la simplicidad de los que confiesan en paz la religión, y otra los sudores de los que se oponen a los enemigos del falso conocimiento».

90. ATANASIO, *Contra los arrianos* I,11-13: *PG* 26, 33-40.

campeón de la segunda generación arriana, Eunomio de Cízico[91]. La repetición de las afirmaciones tradicionales sería en este caso inoperante. La defensa de la fe no puede quedarse más acá del nivel racional de la contestación elaborada por su adversario. Por tanto, necesita construir a su vez un discurso racional estrechamente condicionado por el pensamiento de aquel a quien tiene que refutar paso a paso.

En el sentido estricto del término Basilio tiene que «dar cuentas» (*tas euthunas hupekhein*) de la fe, es decir, «dar cuenta» (*ton logon parekhesthai*)[92] ante el pensamiento filosófico. No estamos lejos del *reddere rationem* de Agustín. Esta doble obligación de la fe y de la razón es la que lleva adelante la reflexión: todo su problema consiste en proponer el misterio trinitario confesado desde los orígenes en el marco de una elaboración conceptual coherente, lo cual supone una toma de posición sobre las categorías del ser y la estructura del lenguaje. Su discurso tomará por tanto un giro especulativo y metafísico, desconocido hasta entonces en los textos cristianos.Todo está ordenado por la preocupación de conferir a las categorías de la razón la aptitud para expresar sin contradicciones la coherencia del misterio trinitario[93]. Pero lo que Basilio pide en préstamo a la sabiduría filosófica es del orden de la dialéctica y de la lógica, así como de algunos conceptos, de una forma que por otra parte podemos calificar de ecléctica: se guarda mucho de afiliarse a un pensamiento filosófico concreto.

Cuarto tiempo: aparece el recurso a los monumentos de la tradición

El recurso a la tradición adquiere también progresivamente una forma nueva. Su forma clásica informa desde el principio el movimiento doctrinal que acabamos de exponer y se basa en la convicción vital de que el mensaje de la fe bautismal viene del Señor por medio de los apóstoles y ha sido mantenido auténticamente por la tradición eclesial en las Iglesias que fundaron[94]. Pero con el tiempo los autores cristianos son conscientes de que la doctrina que exponen tiene ya en su favor el testimonio explícito de sus predecesores. De ahí su preocupación por constituir cadenas de testimonios no solamente a partir de las Escrituras, sino también a partir de los Padres. Esta segunda forma del argumento de la tradición, destinado a tener un gran éxito, consiste por tanto en presentar los «monumentos de la tradición». Estos testimonios vienen después de lo esencial de la demostración basada en la confirmación mutua de que dan la confesión de fe y las Escrituras, igualmente después de los primeros esfuerzos de elaboración racional.

El primer ejemplo en donde la cosa se presenta de manera sistemática es el tratado *Sobre el Espíritu Santo* de Basilio de Cesarea. El penúltimo capítulo de su libro «ofrece la lista de los hombres ilustres en la Iglesia», que utilizaron la doxología en donde figura el Espíritu junto con el Padre y el Hijo. Basilio tiene el orgullo de poder presentar ante el tribunal un «montón de testigos»: Ireneo, Clemente de Roma, Dionisio de Roma y Dionisio de Alejandría, Orígenes, Julio el

91. Cf. t. I, 208ss y 224ss

92. BASILIO, *Sobre el Espíritu Santo* XXV,59: *SC* 17 bis, 461. Cf. las reflexiones de B. PRUCHE, *ibid.*, 1167-168.

93. Cf. el contenido de esta argumentación, t. I, 234-238.

94. Cf. ATANASIO, *Cartas a Serapión* I,28: *SC* 15, 133.

Africano, el mártir Atenógenes, Gregorio el Taumaturgo, Firmiliano de Cesarea, Melecio y hasta Dianeo, el obispo que le bautizó e hizo de él el destinatario actual de esta tradición. Apoyado en esta nube de testigos, Basilio no puede ser considerado como un «innovador»[95]. Lo mismo hará Cirilo de Alejandría, cuando constituye un *dossier* patrístico para demostrar que el título de «Madre de Dios» (*Theotokos*) que se le da a la Virgen no es ninguna novedad, ya que tiene en su favor el uso de cierto número de sus predecesores[96]. Otros *dossiers* patrísticos son los que constituye Teodoreto, para justificar sus posiciones doctrinales. Esta actitud se mantendrá hasta en el uso corriente de la teología.

Tiempo conclusivo: la decisión conciliar

Al recordar el papel del concilio ecuménico al final de este proceso, nos salimos de la trama literaria de los tratados patrísticos tomados en sí mismos. Sin embargo, no nos salimos de su lógica, ya que las obras que hemos considerado tienen un impacto eclesial y una vinculación concreta con los concilios.

El concilio interviene al final –provisional al menos– de un debate, para ejercer la autoridad reguladora del cuerpo episcopal. Intenta acabar con el conflicto mediante una decisión que interviene para zanjar el pleito entre la fe tradicional y la nueva contestación que ha surgido. Por eso vuelve a la confesión de fe en donde había encontrado su fundamento el discurso. Pero la «actualiza» dotándola de expresiones nuevas, sacadas oportunamente del lenguaje filosófico, a fin de quitar toda ambigüedad en la interpretación actual de la antigua confesión. Los concilios trinitarios y cristológicos giraron todos ellos en torno al Símbolo de fe; entonces es cuando se añadió el término *consustancial* al Símbolo de Nicea, cuando se elaboró la secuencia sobre el Espíritu Santo y la Iglesia con ocasión del Constantinopolitano I, cuando se confirmó en Éfeso la lectura ciriliana de Nicea. En Calcedonia se elaboró una fórmula cristológica que tomaba la forma de un segundo artículo del Credo, considerablemente alargado y precisado. En todos estos casos hay una inclusión que va del Credo al Credo.

Sin embargo, el proceso nunca se cerró definitivamente. El concilio engendra a su vez nuevos debates, que arraigan en lo que no está aún bastante maduro o equilibrado en su definición. Los escritos de Atanasio contra los arrianos se sitúan así después de Nicea, en aquella larga batalla doctrinal que va a suscitar el concilio. Estos debates concluirán en el concilio I de Constantinopla, después de la muerte de Atanasio y de Basilio, con un nuevo Símbolo que recoge su trabajo sobre el Hijo y sobre el Espíritu Santo. A partir de Nicea los grandes tratados patrísticos se sitúan a la vez antes y después de un concilio. Así es como funcionó durante varios siglos la elaboración cada vez más racional del discurso cristiano, bajo el ritmo de la intervención periódica de los concilios ecuménicos, que ejercían su autoridad reguladora en nombre de la tradición de los apóstoles.

95. BASILIO, *Sobre el Espíritu Santo* XXIX,71-75: *SC* 17 bis, 501-519.
96. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Sobre la fe recta. A las princesas*: *PG* 76, 1209 d- 1217.

3. AGUSTÍN Y LOS LATINOS: DE LAS AUTORIDADES A LAS RAZONES

Un nuevo cuestionamiento cultural de la razón

Con Agustín apunta una nueva exigencia de la razón creyente. Al comienzo de su gran obra *Sobre la Trinidad*, el obispo de Hipona señala tres tipos de contestación, de los que cada uno es el resultado de dejarse «engañar por un prematuro y perverso amor a la razón»[97]. Pues bien, estos adversarios «razonadores» se atreven a decir que se sienten desilusionados por las respuestas que les propone la fe cristiana. Nos encontramos con un texto extraño que atestigua el cambio de mentalidad que se ha operado:

> Hay quienes se irritan ante este lenguaje [= el de la cruz, es decir el anuncio tradicional del Credo], juzgándolo gravemente injurioso, y prefieren creer que quien así habla nada tiene que decir, antes que confesar su desconocimiento ante lo que oyen. Y a veces les damos, no las razones que ellos piden y exigen cuando hablamos de Dios –quizás no las entendieran, ni nosotros sabríamos explicarnos bien–, sino las que sirven para demostrarles cuán negados e incapaces son para entender lo que exigen. Mas como no escuchan los argumentos que desean oír, juzgan, o que obramos así para ocultar nuestra insipiencia, o que maliciosamente emulamos su saber, y así, indignados y coléricos, se alejan de nosotros[98].

Así pues, no basta con desarrollar el Credo, con justificarlo en su coherencia. Este cuestionamiento contrario decidirá el eje de la redacción de la obra de Agustín: el verbo de acción que domina toda la empresa de Agustín en esta obra es el de «dar razón» (*reddere rationem*)

> Por lo cual, con la ayuda de Dios nuestro Señor, intentaré, según mis posibles, contestar a la cuestión (*reddere rationem*) que mis adversarios piden, a saber, que la Trinidad es uno solo, único y verdadero Dios. Y cuán rectamente se dice, cree y entiende (*intelligere*) la unicidad e identidad de substancia o esencia en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo[99].

Primer tiempo: el recurso a las autoridades

Pero en un primer tiempo, «es necesario probar, fundados en la autoridad de las Santas Escrituras, la certeza de nuestra fe»[100]. Se trata para Agustín de recapitular los datos anteriores de la demostración por la Escritura que nos legaron los Padres griegos. Él dirá que lo ha hecho, «fija la mirada de mi atención en esta regla de fe»[101]. En los cuatro primeros libros de su obra escribe como un heredero: su discurso reproduce la marcha de sus predecesores y se somete a sus normas, la regla de fe y las Escrituras. Pero lo hace en su propio tiempo, recibiendo el lenguaje del dogma trinitario establecido por los primeros concilios. Su discurso, muy fiel a la exégesis dogmática de los Padres griegos, se mueve en un clima nuevo. Su argumentación a partir de las «autoridades» bíblicas y tradicionales ya

97. AGUSTÍN, *La Trinidad* I,1,1: *BA* 15, 87; *OA* V, 127
98. *Ibid.* I,1,3: *BA* 15, 93-95: *OA* V, 131-133
99. *Ibid.* I,2,4: *BA* 15, 95: *OA* V, 133
100. *Ibid.*
101. *Ibid.* XV,228,51: *BA* 16, 565; *OA* V, 941

no está en la etapa de la invención. Es una recuperación y una síntesis –hoy hablaríamos de una «relectura»–, más refleja y más construida. Intenta de este modo poner más de relieve los textos de la Escritura, poniéndoles su nota personal. Como sus antepasados, Agustín razona sobre el enunciado de la fe. Porque el clima de la «cuestión» (*quaerere*) se extiende a toda la obra.

Segundo tiempo: el recurso a la razón

Es entonces cuando Agustín emprende deliberadamente un nuevo discurso, pero bajo el signo del empeño por «dar razón». Este discurso se hará según dos pistas diferentes. La primera (libros V-VII) se refiere a la coherencia lógica y ontológica del lenguaje relativo a las tres personas divinas[102]. El obispo de Hipona reflexiona a partir de las categorías de sustancia y accidente, y sobre todo de relación. Distingue entre los atributos relativos (inengendrado y engendrado) y los atributos esenciales. Elabora la doctrina de la procesión del Espíritu Santo a partir del Padre y del Hijo (*ab utroque*)[103], en nombre de la oposición de las relaciones. Al obrar de este modo, señaliza el terreno de la teología trinitaria latina dejándole un campo rico en «semillas de razones», como dirá más tarde Boecio. Sin embargo, su búsqueda no culmina por completo su objetivo: él mismo es consciente de una aporía sobre la palabra *persona* que puede atribuirse al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo, a pesar de decirse en plural para la Trinidad, en contra de la ley de los términos comunes a las personas divinas: «Sin embargo, cuando se nos pregunta qué son estos tres, tenemos que reconocer la indigencia extremada de nuestro lenguaje. Decimos tres personas para no guardar silencio, no como si pretendiéramos definir la Trinidad»[104]. A pesar de su esfuerzo especulativo prodigioso, Agustín no evita sin embargo un uso demasiado inmediato de las categorías lógicas.

¿Cómo se sitúa esta marcha de Agustín en relación con el trabajo que antes había emprendido Basilio de Cesarea para adoptar las categorías de la razón al enunciado trinitario? Por una parte, lo utiliza y lo prolonga, en particular poniendo de relieve los términos relativos. Por otra parte lleva a cabo un desplazamiento del centro de gravedad de la investigación. Lo que en sus predecesores era un tiempo de llegada se convierte ahora en un punto de salida: los resultados de aquellos pasan a ser ahora cuestiones. Los Capadocios podían ser más rigurosos o más hábiles que Agustín en su manera de utilizar las categorías; no tenían miedo de dar unos complementos racionales a la prueba de la fe. Pero precisamente para ellos esto no pasaba de ser «complemento». Al contrario, en Agustín se trata de una empresa francamente nueva que toma el relevo de la anterior y pasa a ser el objeto privilegiado de su preocupación. Por este título se verá en él legítimamente al primer actor del paso de las autoridades (*auctoritates*) a las razones (*rationes*).

102. Cf. t. I, 241-244.
103. Cf. t. I, 253-255.
104. AGUSTÍN, *La Trinidad* V,9,10: *BA* 15,449; *OA* V. 413 ; cf. igualmente VII,4,9: *BA* 15, 535-537; *OA* V. 481s

La segunda pista racional que siguió Agustín (libros VIII-XV) abordará el misterio trinitario a partir de sus analogías y de sus imágenes en la creación y en el alma humana. No se trata ya, como se ha dicho, de una investigación filosófica que siga a un proceso teológico, sino de la prosecución de la misma empresa de «investigación» según un nuevo tipo de inteligibilidad que pone en obra la aportación de la antropología. Glosando una frase de P. Ricoeur, podríamos decir que Agustín nos muestra cómo «el misterio da que pensar». Podría decirle a Dios en su oración final: «Anhelé ver con mi inteligencia lo que creía mi fe»[105].

El juicio de santo Tomás sobre Agustín

Santo Tomás, con la lucidez que lo caracteriza, situará exactamente el papel de Agustín en la evolución del discurso teológico cristiano y de su metodología entre los Padres y la Edad Media:

> Hay dos maneras de tratar de la Trinidad, como dice Agustín en su primer libro sobre *La Trinidad,* a saber por autoridades y por razonamientos. Agustín adoptó estas dos maneras, como él mismo dice. En efecto, algunos de los santos Padres, por ejemplo Ambrosio e Hilario, se dedicaron solamente a una de ellas, la que procede por autoridades. Boecio, por el contrario, escogió dedicarse a la segunda manera, la que procede por razonamientos, presuponiendo lo que los demás habían obtenido por autoridades[106].

Agustín se situó en una encrucijada: antes de él los Padres hablaban sobre todo por autoridades, es decir sobre la base de una argumentación bíblica y tradicional, como hemos comprobado. Después de él, Boecio[107] inaugurará un método puramente racional y especulativo, abriendo así el camino que recorrerá luego la escolástica. Este nuevo terreno de reflexión teológica habría de tener un gran porvenir y tendrá sus repercusiones en la futura formación del dogma. Agustín une los dos métodos, sabiendo que el segundo no puede construirse más que sobre el fundamento bien reconocido del primero. El cuestionamiento *ad intra* está por tanto ampliamente motivado por un cuestionamiento *ad extra,* que viene de la razón cultural y se impone al teólogo mismo que comulga con esta cultura.

III. LA AUTORIDAD DOGMÁTICA DE LOS CONCILIOS

Hemos de volver sobre la aparición de la institución del concilio ecuménico, destinada a jugar en adelante un papel primordial en la regulación de la fe. Conviene igualmente puntualizar los primeros usos del término *dogma,* que habría de alcanzar la fortuna que todos conocemos, debido a una atención cada vez más centrada en la dimensión normativa de la fe.

105. *Ibid.* XV,28,51: *BA* 16, 565: *OA* V, 941

106. TOMÁS DE AQUINO, *Exposición sobre el* De Trinitate *de Boecio, Prólogo* 9: *Opusc. Theol.,* Marietti 1954, t. 2, 314.

107. Cf. t. I, 244-246.

1. EL CONCEPTO DE DOGMA

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: A. DENEFFE, *Dogma, Wort und Begriff*, en *Scholastik* 6 (1931) 381-400 y 505-538.– P. A. LIÉGÉ, art. «Dogme», en *Catholicisme* III (1952) 951-952.– M. ELZE, *Der Begriff des Dogmas in der Alten Kirche*, en *ZThK* 61 (1964) 421-438.– W. KASPER, *Dogma y palabra de Dios*, Razón y Fe / Mensajero, Madrid / Bilbao 1968– H.-J. SIEBEN, *Der Traditionsbegriff des Vinzent von Lerin*, en *Konzilsidee der Alten Kirche*, o. c., 153-156.– U. WICKERT, art. «*Dogma I. Historisch*», en *TRE* 9 (1982) 26-34.– J.-P. WEISS, art. «Vincent de Lérins», en *DSp* XVI (1993) 822-832.

El origen de la palabra *dogma* está en el verbo griego *dokein*, que significa *parecerle a uno, opinar, creer conveniente*. El substantivo *dogma*, expresa por tanto una opinión en el sentido técnico de la palabra (la opinión del médico, del físico), o una doctrina (filosófica o de otro tipo). En la época patrística el término es muy usado en las escuelas filosóficas para designar los puntos clave de la doctrina de una escuela (*hairèsis*), en cuanto que son normativos para la adhesión al sistema[108]. El término evolucionó también en el vocabulario jurídico, para expresar una decisión, un decreto o una norma.

En los Setenta y en el Nuevo Testamento el término *dogma* significa entonces un *decreto* o una prescripción legal: por ejemplo, las disposiciones de la ley judía (Col 2,14; Ef 2,15), el «edicto» de César Augusto (Lc 2,1), los edictos del emperador (Hch 17,7), las «decisiones» del concilio de Jerusalén: Pablo y Silas se encargan de transmitir los *dogmata* que habían tomado los apóstoles y los presbíteros «en el Espíritu Santo» (Hch 16,4). Este empleo es el que seguramente anticipó el sentido futuro de las decisiones dogmáticas de la Iglesia.

En los primeros Padres no es frecuente el empleo de esta palabra; en ellos significa *decreto*[109], *precepto*[110], *enseñanza*[111], con frecuencia una instrucción moral de Cristo. Igualmente, para el cristianismo que se considera como la «verdadera filosofía», los *dogmata* son los puntos fundamentales de la doctrina de la fe y de la práctica cristiana, y todo lo que es objeto de precepto[112].

En el siglo IV el término se especializa en dos direcciones. En Eusebio de Cesarea designa las «decisiones sinodales tomadas a propósito del bautismo de los herejes»[113]. Por otra parte, se reserva para la doctrina de la fe, a diferencia de la doctrina moral; así es como la entienden los dos Cirilos, de Jerusalén y de Alejandría, y Gregorio de Nisa[114]. Pero según esta visión, se distingue entre los «ver-

108. Cf. A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des grecs et l'Évangile*, Lecoffre, Paris 1932, 221.

109. Cf. CLEMENTE DE ROMA, *A los Corintios* 27,5: *PApost* 203. Es el verbo el que se emplea.

110. *Didachè* 11,3: *PApost* 89.

111. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Magnesios* 13,1; *Epístola de* BERNABÉ 1,6; 9,7; 10,1.9: *PApost* 466, 772, 790, 792.

112. Cf. JUSTINO, *1ª Apología* 44,1; TACIANO, *Discurso a los griegos* 27,1; ATENÁGORAS, *Súplica a propósito de los cristianos* 3,11,1; *A Diogneto* 5,3: *PApost* 229.610.661; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* 7,16, 104, 1; ORÍGENES, *Contra Celso* 1, 7; 2,24; 3,39; 3,76; 5,22; EUSEBIO DE CESAREA, *HE* I,3,12; 4.4. Cf. W. KASPER, *Dogma y palabra de Dios*, o. c., 35..

113. W. KASPER, *Ib.*, remitiendo a EUSEBIO, *HE* VII, 5,5.

114. *Ibid.*, remitiendo a CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis bautismales* 4,1: *PF* (1993) 64; ed. cast. de J. C. ELORRIAGA, DDB, Bilbao 1991, 98; CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Comentario sobre Juan* 21,25: *PG*, 74,756.

daderos dogmas», es decir, las posiciones doctrinales cristianas, y los «falos dogmas», es decir las doctrinas heréticas, como lo hacía ya Ireneo. Este uso es también el de los concilios, que utilizan la palabra *dogma*, no para designar sus definiciones, sino siempre en el sentido de «doctrinas», verdaderas o falsas. Calcedonia intenta de este modo elevarse contra los *dogmata* del error[115].

Basilio de Cesarea, en un pasaje célebre del tratado *Sobre el Espíritu Santo* establece una oposición original entre las proclamaciones (*kerygmata*) y las doctrinas (*dogmata*): las primeras vienen de la enseñanza escrita y las segundas de la tradición secreta. Piensa que «tienen la misma fuerza respecto a la religión»[116], expresión que recogerán Trento y el Vaticano II[117]. Pero el contexto y el uso del vocabulario son muy diferentes. Basilio sitúa entre las «proclamaciones» lo que nosotros llamaríamos hoy más bien dogmas; y llama *dogmata* a lo que es objeto de una trasmisión secreta según el principio del arcano, concretamente lo que se refiere a las prácticas litúrgicas. Subraya la solidaridad que une los dos terrenos. Porque las proclamaciones son también a su manera *dogmata*[118]. Por eso habla del «*dogma* de la monarquía divina», es decir de la doctrina de la unidad trinitaria, o de los «*dogmata* de la teología», del «*dogma* de la religión»[119].

En Occidente, el término de dogma está ausente en las obras de Tertuliano, Cipriano, Ambrosio, Agustín, León y Gregorio Magno[120]. Pero ocupa un lugar importante en el *Commonitorium* de Vicente de Lerins († antes del año 450), que emplea generosamente esta palabra con el deseo de buscar criterios que permitan discernir la verdad del error. Su primer criterio se ha hecho célebre:

> Incluso en la Iglesia católica hay que vigilar con el mayor cuidado en tener por verdadero lo que ha sido creído en todas partes, siempre y por todos (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*). Porque no es verdaderamente católico, en el sentido fuerte de la palabra, más que el que capta el carácter universal de todo[121].

Vicente, pues, retiene y absolutiza en cierto modo el criterio de la ecumenicidad en el espacio y en el tiempo: la antigüedad y el acuerdo unánime presente, a los que concede un valor normativo[122]. Su proverbio se inspira en el *dossier* patrístico constituido por el concilio de Éfeso, que había reunido testimonios llegados de todas las regiones (*ubique*) y de épocas diferentes (*semper*), cuyo número (*omnes*) expresaba una unanimidad[123]. Vicente se opone a toda novedad y critica

115. *COD* II,1, p.192; *DzS* 300.– Pero más tarde la segunda carta de Cirilo a Nestorio (Carta 4 del corpus ciriliano) se llamará «carta dogmática», por el hecho de que había sido aclamada en Éfeso.

116. BASILIO DE CESAREA, *Sobre el Espíritu Santo* XXVII,66: *SC* 17 bis, 479-481.

117. Cf. *infra*, 115-116 y 421-422.

118. Cf. B. BRUCHE, intr. a SC 17 bis, 141-142.

119. BASILIO DE CESAREA, *Sobre el Espíritu Santo* XVIII,47; XX,51; XXX,77.

120. W. KASPER, *o. c.*, 37.

121. VICENTE DE LERINS, *Commonitorium* 2,5: *CCSL* 64, p. 149; trad,. M. MESLIN. Soleil Levant, Namur 1959, 39.

122. La verificación concreta de este criterio sobre un punto determinado puede plantear difíciles problemas. La unanimidad histórica no siempre puede verificarse. No se puede hablar muchas veces más que de una unanimidad moral. También en un sentido relativo es como se hablará de «consenso unánime de los Padres» sobre un dato de fe.

123. Cf. J.-P. WEISS, art. «Vincent de Lérins», en *DSp* 16,828.

en este punto a Agustín. Sin embargo, pone las condiciones de un progreso auténtico del dogma; la sabiduría y la inteligencia cristianas deben «crecer según su género propio, es decir, en el mismo sentido, según el mismo dogma y el mismo pensamiento»[124]. Los «dogmas cristianos» son para él los «dogmas de la filosofía celestial»[125]: lo que pertenece a la profesión de fe católica es un «dogma divino»[126]. Vicente se acerca entonces al sentido moderno de la palabra dogma con la connotación de obligación que tiene. Pero su libro no tuvo ninguna importancia en la Edad Media. Descubierto en el siglo XVI, ejerció entonces una influencia preponderante en las controversias sobre la tradición entre católicos y protestantes.

Por su parte, el marsellés Gennadio († por el año 492) pone como título de un resumen de las grandes afirmaciones de la fe el de *Libro de los dogmas eclesiásticos*[127]. Su preocupación por subrayar la normatividad de las afirmaciones o de las tesis que expresa es evidente, ya que de vez en cuando emplea la fórmula del anatema. Esta obra atribuida por mucho tiempo a Agustín o a Isidoro de Sevilla, será muy respetada en la Edad Media.

Por consiguiente, dejando aparte las orientaciones tardías de Vicente de Lérins y de Gennadio, el término de dogma no pertenece realmente en la época patrística al vocabulario de la regulación de la fe. Tiene el sentido de doctrina y no todavía el sentido moderno de dogma. Lo que hoy llamamos dogma ellos lo designaban como *fe*, *confesión de fe*, o también como *kerigma*.

2. Los concilios ecuménicos

Indicaciones bibliográficas: Col. *Le concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église,* Cerf, Chevetogne/Paris 1960.– W. de Vries, *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*, Cerf, Paris 1974.– Y. Congar, *Pour une histoire sémantique du terme "magisterium"* y *Bref historique des formes du "magistère" et de ses relations avec les docteurs,* en *RSPT* 60 (1976) 85-98 y 99-112.– H. J. Sieben, *Die Konzilsidee der alten Kirche*, F. Schöningh, Paderborn 1979.

El concilio ecuménico es una institución nueva que se inauguró en el siglo IV con la reunión del concilio de Nicea (325), dado que las condiciones políticas lo hacían entonces posible, mientras que los problemas de fe se consideraban tan graves que exigían una resolución solemne por parte de toda la Iglesia. Pero esta novedad no debe hacernos olvidar, como se ha visto[128], la tradición casi bisecular de los concilios locales y provinciales.

124. Vicente de Lerins, *Commonitorium* 23,3: *CCSL* 64, p.177-178; trad. M. Meslin, p. 102. El término «dogma» se encuentra en el título del capítulo.

125. *Ibid.* 23,13: *CCSL* 64, p. 178; trad., p. 105.

126. *Ibid*, 22,16: *CCSL* 64, p.177; trad., p. 101.

127. Gennadio, *Libro de los dogmas eclesiásticos*, *PL* 58, 979-1000.

128. Cf. *supra*, 39-40.

El procedimiento conciliar

Hay tres términos clave que caracterizan el proceso conciliar, que intenta renovar la *fe*, dar una *enseñanza* y emitir una *definición*[129].

1. La *fe* se entiende de dos maneras: en el sentido subjetivo del acto de fe y en el sentido objetivo del contenido de la fe, ambos indisociables entre sí. Por una parte, las primeras definiciones se inscriben en el Símbolo de fe, que comienza con el verbo: «Creemos...», y no «Creo...». Ese «nosotros» expresa la unanimidad eclesial de la confesión de fe. Ésta no es solamente una fe (*pístis*), sino también un consenso en la confesión (*homología*). El concilio es una celebración en donde la Iglesia reunida pone un acto teologal de fe y vive un nuevo Pentecostés[130].

Este acto teologal de fe tiene dos connotaciones complementarias. Por una parte, tiene la función de aportar una determinación clarificadora sobre el punto que entonces se debate. El conclio elabora una fórmula o un discurso interpretativo puesto al servicio de la confesión. Esta redacción se llamará «exposición de la fe» (*ekthesis pisteös*) o simplemente «fe» (*pistis*), tomándose con frecuencia este término como el indicativo de una formulación pronunciada en una fecha determinada. Se hablará así de la *pistis* de Nicea para designar el Símbolo de este concilio. Por otra parte, la confesión de fe tiene un fuerte acento doxológico: es un acto de adoración a Dios y de obediencia a lo que exigía la fe de siempre. Después de Nicea, Atanasio no invoca ya la autoridad del concilio en cuanto tal, sino que deduce de algún modo esta autoridad del hecho de que los Padres han expresado la fe recibida de los apóstoles y de sus predecesores, es decir transmitida por la tradición:

> Los Padres, en materia de fe –escribe–, no dijeron nunca: "Se ha decretado esto", sino: "Así cree la Iglesia católica"; y a continuación confesaron lo que creían, a fin de mostrar manifiestamente que su pensamiento no era nuevo, sino apostólico[131].

Este acto de fe apostólica, solemnemente reformulado, intenta dar gloria a Dios. Hay otro término que expresa muy bien estos dos aspectos de la ortodoxia: el de «religión» (*eusebeia*, mucho más fuerte que el término «piedad», con que suele traducirse), en oposición a la «impiedad» (*asebeia*) de la herejía. La *eusebeia* es la verdadera religión, la autenticidad de la fe «sana» que da fielmente gloria a Dios en el pleno respeto a su revelación.

2. El concilio da además una *enseñanza*, ya que elabora fórmulas nuevas. Desarrolla el contenido inicial de la fe y lo actualiza en función de la crisis presente y de la novedad cultural según la cual se plantea el problema. Introduce un «es decir» entre la palabra de la Escritura y de la tradición y la fórmula dogmáti-

129. No es posible analizar aquí los procedimientos utilizados en los debates conciliares; señalemos simplemente que éstos se inspiran fuertemente en los modelos ya existentes en las asambleas políticas de la época y que el debate era allí una expresión de la búsqueda de la verdad.

130. Recogiendo esta perspectiva antigua, Juan XXIII quería hacer del Vaticano II un «nuevo Pentecostés».

131. ATANASIO, *Sobre los sínodos* 5: *PG* 26,588; trad. Y. CONGAR, *Bref historique*.., art . cit., 101.

ca nueva[132]. Por esta «explicación» que es también una traducción, el concilio zanja el debate sobre el sentido que hay que dar aquí y ahora, en el ambiente cultural griego, a las grandes afirmaciones bíblicas sobre Dios, Jesucristo y el Espíritu Santo. La toma de conciencia que enseña el concilio se expresa particularmente en Calcedonia, en una fórmula cuyo alcance ha subrayado W. Kasper[133], siguiendo a E. Schlink. La expresión que introduce la definición de Calcedonia ya no es: «Creemos...», sino: «Todos a una voz enseñamos (*ekdidaskomen*) que ha de confesarse...»[134]. La confesión (*homología*) se convierte entonces en enseñanza (*didaskalía*). Con el tiempo este aspecto de las cosas se irá haciendo cada vez más dominante).

3. El tercer término importante es el de *definición*, introducido en Calcedonia: «Definió (*hôrisen*) el santo y ecuménico Concilio...»[135]. Este término traduce una toma de conciencia por parte del concilio de su propia autoridad al servicio de la regulación de la fe. Definir es zanjar, delimitar, tomar una decisión. La decisión conciliar toma entonces una forma jurídica: es un «decreto», como se dirá frecuentemente a continuación, un acto jurídico en materia de fe, que es en este caso un acto de jurisprudencia que interpreta los textos fundadores de la Escritura y del Símbolo; es un acto de autoridad que vincula a los creyentes, pero con la única finalidad de mantenerlos en la obediencia a la fe apostólica. La Iglesia «hace» de algún modo la verdad de su fe en un momento dado de su historia. Por consiguiente, una definición dogmática nunca basta por sí misma, ya que guarda siempre relación con el texto fundador al que se refiere. Por eso la hermenéutica de los textos conciliares es siempre la hermenéutica de una hermenéutica[136].

El anatema

La tradición conciliar hará del anatema la conclusión normal de todo canon que condena a los herejes. Este término viene de la Escritura. Su sentido etimológico (ofrenda votiva) se ha desviado para expresar lo que se entrega a la cólera de Dios y es por consiguiente maldito, destinado al exterminio –los enemigos de Israel según las reglas de la guerra santa– o a la destrucción –el botín cogido al enemigo (Dt 7,1-6; 13,12-17; Lv 27,28-29). El término se encuentra en el Nuevo Testamento con el sentido espiritual de maldición (Mt 18,15-18; 1 Cor 5,3-5), donde aparecen ciertas fórmulas con anatema:

> Pues sea anatema cualquiera –yo o incluso un ángel del cielo– que os anuncie un evangelio distinto del que yo os anuncié [...]. Si alguno os anuncia un evangelio distinto del que habéis recibido, ¡caiga sobre él el anatema! (Gál 1,8-9). Si alguno no ama al Señor, sea anatema (1 Cor 16,22).

Pablo expresa incluso, de forma paradójica, su deseo de ser anatema, a fin de poder permitir a sus hermanos de raza obtener la salvación (Rom 9,3). El objeto

132. Cf. t. I, 205s.
133. W. KASPER, *o. c.*, 53.
134. *COD* II-1, p. 199: *DzS* 301; *MI* 57.
135. *Ibid*, p. 201; DzS 301; *MI* 57.
136. Cf. B. SESBOÜÉ, *Le procès contemporain de Chalcédoine*, en *RSR* 65 (1977) 55-60.

práctico del anatema era la expulsión de la comunidad, que sancionaba de este modo un pecado cometido contra ella.

El concilio de Elvira (por el año 300) fue el primero que formuló cánones con anatema, construidos según el modelo de las fórmulas paulinas. Este género literario se mantendrá para los cánones dogmáticos hasta el Vaticano I. En el antiguo derecho canónico, el anatema era la forma más solemne de la excomunión, que llevaba consigo la separación del miembro que se juzgaba rebelde a lo que la comunidad le exigía en nombre de la fe. A finales del siglo IX se hará la distinción entre la excomunión que priva de la comunión eucarística y el anatema que separa de la sociedad cristiana[137]. En su uso dogmático el anatema sigue siendo siempre condicional. A lo largo de la historia se referirá cada vez menos a las personas y recaerá sobre la calidad de una afirmación. Califica solemnemente lo que es considerado incompatible con la pertenencia a la fe cristiana. La severidad de esta formulación contribuirá a absolutizar la sentencia afectada de este modo y a ver en ella la expresión privilegiada de las «definiciones». Pero el sentido que se da al anatema varía en función de la intención de cada concilio[138].

De la recepción de hecho a la autoridad de derecho

Ya hemos presentado las vicisitudes de la recepción de Nicea y la aparición de una teología del concilio, que no existía antes de la primera asamblea ecuménica[139]. Recordemos simplemente que el movimiento fue de una autoridad de hecho a una autoridad de derecho, paso del que Nicea nos ofrece un ejemplo excelente. Primero se hizo la experiencia –a través del tiempo y de las dificultades que sabemos– de que este concilio había renovado efectivamente y confirmado la fe de los apóstoles, que había sido fiel a la Escritura y que era recibido realmente por este título por el mayor número de Iglesias. En un segundo movimiento se comprobó que no podía ser de otro modo, ya que se constataba que en Nicea se había reunido y expresado toda la Iglesia en la persona de sus obispos. Pues bien, la Iglesia universal no puede errar en la fe. Por tanto, se afirmó que el concilio había hablado de forma definitiva y se relacionó su autoridad con su carácter ecuménico. Se llegó entonces a afirmar la autoridad de derecho del concilio ecuménico, que estará ya presente en Éfeso. Por tanto se pasó de la proposición: «el concilio ha renovado la fe de los apóstoles y su decisión reviste por ello una autoridad soberana», a esta otra: «el concilio ecuménico, que representa la fe de toda la Iglesia, no podía menos de renovar la fe de los apóstoles y tiene por ello una autoridad soberana». Las grandes vicisitudes de la recepción de Nicea fueron el crisol donde se elaboró la toma de conciencia de la autoridad definitiva de un concilio ecuménico. Así es como, en el conflicto entre Cirilo y Nestorio, el concilio fue invocado como una piedra de toque de la comprensión de la encarnación.

137. Cf. A. BRIDE, art. «Anathème», en *Catholicisme* I (1948) 517.
138. Volveremos sobre ello al tratar de concilio de Trento, *infra*, 125-126.
139. Cf. t. I, 239 y III, 362

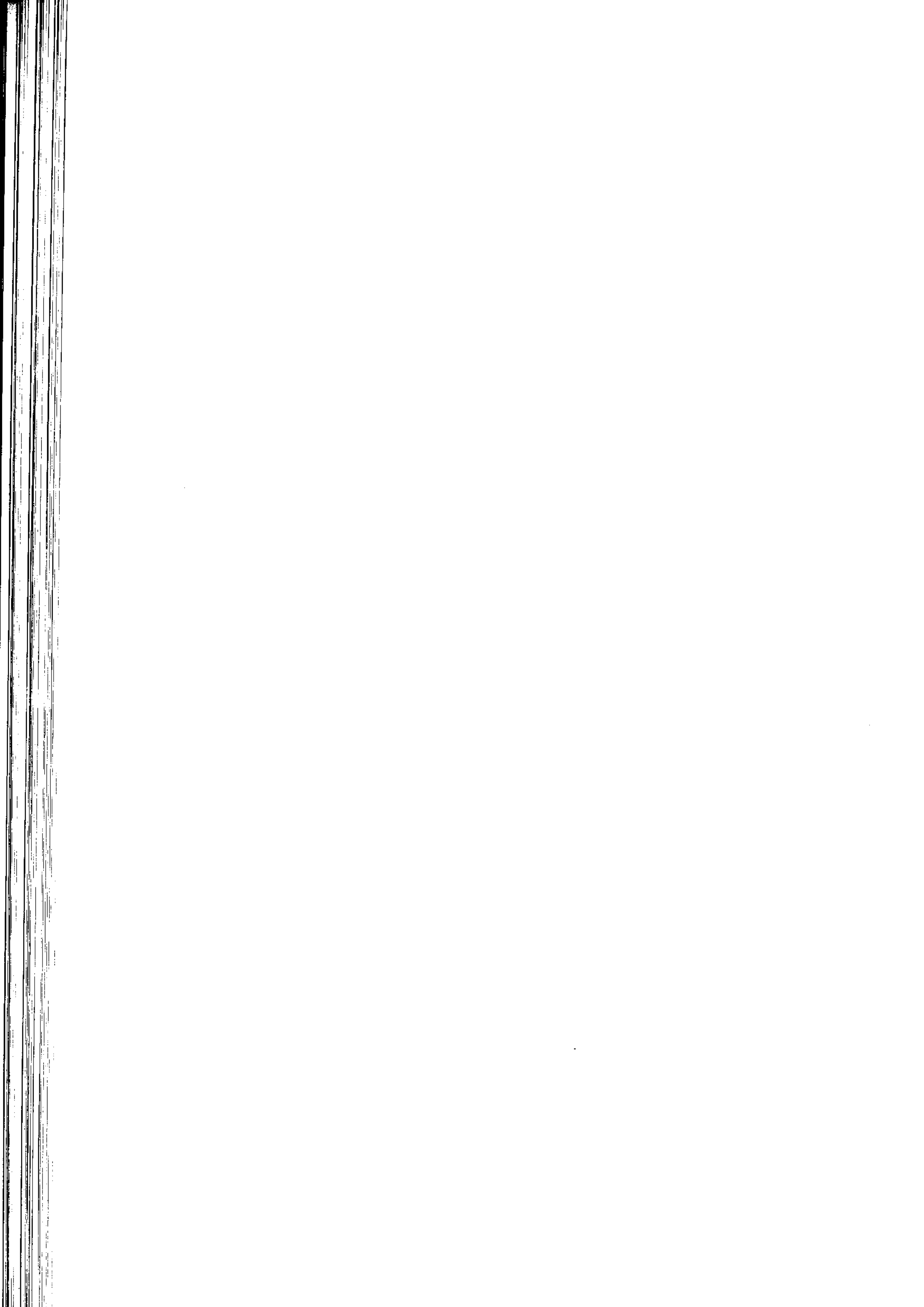
La autoridad del obispo de Roma

El obispo de Roma sigue ejerciendo su autoridad doctrinal como en el pasado. Con el tiempo y con la multiplicación de las crisis, es cada vez más consciente de que ejerce una autoridad propia en materia doctrinal[140]. Pero el nacimiento de la institución conciliar plantea un problema nuevo: ¿cómo articular la autoridad del concilio con la autoridad de la primacía papal?

En el momento de Nicea el papa Silvestre se mantuvo muy pasivo. Declinó la invitación a dirigirse al concilio «debido a su ancianidad» y su ausencia constituirá un precedente. No tenemos ni siquiera una prueba de que confirmara al concilio. En Éfeso, Celestino y sus legados tuvieron un papel más importante, pero no puede hablarse todavía de una confirmación formal de Éfeso por Celestino. En Calcedonia es mayor la manifestación de la autoridad de León; León tiene conciencia de que tiene autoridad sobre el concilio. Pero, como ha demostrado W. de Vries[141], ya en Éfeso y más aún en Calcedonia, la concepción de las relaciones entre el concilio y el papa es distinta en Oriente y en Occidente. León piensa que el concilio se atuvo a su *Tomo* a Flaviano, mientras que los Padres de Calcedonia dicen que juzgaron ortodoxo el documento de León. Igualmente, León confirmará Calcedonia con cierta restricción, rechazando su canon 28°. Esta práctica se mantendrá y será considerada a continuación como necesaria para la autoridad de un concilio ecuménico.

¿Qué ocurre por esta época con el uso del término *magisterio*? Los antiguos concilios se guardan bien de utilizarlo a propósito de ellos mismos. Agustín es un testigo del pensamiento de su época: el magisterio (*magisterium*) se reserva para Dios y para Cristo, debido a lo que se dice en Mt 23,10: «Uno solo es vuestro maestro, Cristo». Los hombres no tienen más que un ministerio (*ministerium*). Esta pareja *magister-minister* es clásica, escribe Y. Congar[142]. Pero san León habla ya de la Iglesia romana como maestra (*magistra*). Y el Sacramentario leoniano habla del «magisterio» de los apóstoles Pedro y Pablo por el que es gobernada la Iglesia[143]. Volveremos a encontrarnos con este término en la Edad Media, pero en un sentido todavía muy lejos del que reviste en nuestros días.

140. Cf. Y. CONGAR, *Bref historique...*, art. cit., 1102.
141. Cf. t. I, 328-331.
142. Cf. Y. CONGAR, *Pour une histoire sémantique...*, art. cit., 86-87.
143. Cf. *Ibid.*, 88.



CAPÍTULO II

Exposición de la fe y apología en la Edad Media

por B. SESBOÜÉ

Según la historiografía corriente, la Edad Media es ese largo período de nueve siglos que se extiende desde comienzos del siglo VII hasta finales del XV. Tiene su punto de partida en el ocaso de la civilización antigua y en la conversión de los bárbaros europeos al cristianismo. Se ha sumergido un mundo y ha nacido otro, que remodela considerablemente la sociedad. Esta génesis se lleva a cabo a través de momentos difíciles de invasiones y de formación de los nuevos reinos bárbaros, momentos que han obligado a designar muchas veces a los siglos que precedieron y siguieron al reinado de Carlomagno como los «siglos de hierro». Hoy la investigación histórica se muestra más atenta al valor de germinación de todos los valores culturales que fermentan en torno al «renacimiento carolingio»[1]. Este período de transición es importante para la cultura y el pensamiento cristiano, con hombres como Casiodoro, Boecio, Jonás de Bobbio, más tarde Hincmaro, Gerberto y otros[2]. Durante estos tiempos la Iglesia representa un papel capital en la salvaguardia de la cultura antigua, pagana y cristiana. Evangeliza los campos. Los monasterios de Oriente y de Occidente copian y vuelven a copiar los manuscritos, estudian las Escrituras y son centros de estudio y de enseñanza religiosos. En diversos países de Europa se celebran un gran número de concilios locales o regionales[3].

Desde el punto de vista de la doctrina de la Palabra de Dios (metodología del discurso de la fe, regulación dogmática, justificación y apología) que aquí nos ocupa, no todos los tiempos de la Edad Media son igualmente productivos. La al-

1. Cf. P. RICHÉ, *Education et culture dans l'Occident barbare (VI.-VIII. siècle)*, Seuil, Paris 1962; *Écoles et enseignements dans le Haut Moyen Age*, Aubier, Paris 1979.– H.-I. MARROU, *Décadence romaine et antiquité tardive*, Seuil, Paris 1977.– P. BROWN, *Genèse de l'antiquité tardive*, Gallimard, Paris 1983.

2. Cf. A. GRILLMEIER, *Fulgentius'von Ruspe* De fide ad Petrum *und die* Summa Sententiarum. *Eine Studie zum Werden der Frühscholastischen Systematik*, en *Mit ihm und in ihm*, Herder, Freiburg 1975, 637-679.

3. Cf. O. PONTAL, *Histoire des conciles mérovingiens*, Cerf/CNRA, Paris 1989.

ta Edad Media, es decir, el período que va desde el 604, muerte de Gregorio Magno, hasta 1054, ruptura entre el Oriente y el Occidente cristiano, es un tiempo de transición entre la antigüedad tardía y la misma Edad Media. Los grandes problemas doctrinales se siguen tratando en Oriente (concilios III de Constantinopla el 681 y II de Nicea el 787) y tienen que ver con el imperio bizantino y la cultura patrística oriental. Luego, «la Iglesia greco-oriental, gravemente afectada en su existencia por la invasión del Islam, prosigue su vida anterior sin modificaciones esenciales: *no conoció una Edad Media*»[4]. Por el contrario, en Occidente se manifiesta una nueva fermentación teológica sobre los fundamentos asentados por Agustín y por la búsqueda especulativa de Boecio (480-525). Se expresó ya por primera vez en el momento de calma que supuso la creación de un nuevo Imperio de Occidente bajo la férula de Carlomagno y de su hijo Ludovico Pío: fue el «renacimiento carolingio» con la fundación de escuelas junto a las catedrales y la reunión de diversos sínodos. Los siglos siguientes se encargarían de recoger sus frutos.

Son los dos períodos siguientes de la Edad Media los que retendrán nuestra atención: el que va de la ruptura de 1054 y del pontificado de Gregorio VII (1073-1095) hasta finales del siglo XII ve el desarrollo progresivo de la gran escolástica y la formación de colecciones canónicas que desempeñarán una función de entrenamiento respecto a la teología: el que engloba los siglos XIV y XV ve nacer ciertas tendencias teológicas que anuncian de algún modo la Reforma. Estos dos períodos siguen estando unidos por caracteres comunes: una madurez lúcida en el ejercicio de un método teológico muy consciente de sí mismo; la búsqueda de una nueva forma de inteligibilidad de la fe; un nuevo tipo de funcionamiento de la regulación doctrinal. El Oriente se encuentra ya separado de Occidente y sigue su propio camino. Por eso centraremos nuestra reflexión en la Edad Media latina[5].

En Occidente es la hora de la posesión pacífica del contenido de la fe. Éste es objeto de una reflexión cada vez más racional, respecto a la cual resulta secundario el combate contra los herejes, que a veces sin embargo toma un carácter casi obsesivo. La apología *ad extra* tiene en cuenta ante todo a los musulmanes. Respeto a la época patrística, el centro de gravedad de la reflexión doctrinal se ha desplazado desde la apología de la fe hasta su exposición metódica. Conviene por tanto invertir el orden de presentación del capítulo anterior, abordando primero la metodología teológica, evocando los contenidos que anuncian lo que se llamará más tarde la «teología fundamental» y dando finalmente algunas indicaciones sobre la apología de la fe. Así pues, el punto de vista que adoptamos es muy selectivo: está orientado por las realidades vividas en la Edad Media y por la posteridad, en lo que se refiere al dogma, gracias al giro escolástico que entonces tomó.

4. C. BIHLMEYER - H. TÜCHLE, *Histoire de l'Église*, t. II: *L'Église de chrétiente*, Salvator, Mulhouse 1963, 18-19.– Cf. M. D. KNOWLES - D. OBOLENSKY, *Nouvelle Histoire de l'Église*. 2. *Le Moyen Age*, Seuil, Paris 1968.– J.-M. MAYEUR (ed.), *Histoire du christianisme*, t. 4-5. Desclée, Paris 1993.

5. Para el Oriente, cf. J. PELIKAN, *La tradition chrétienne*. II. *L'esprit du christianisme oriental (60-1700)*, PUF, Paris 11994.

I. EL TIEMPO DE LA ESCOLÁSTICA: LAS CUESTIONES Y LAS RAZONES

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: G. PARÉ, A. BRUNET, P. TREMBLAY, *La renaissance du XII siècle. Les écoles et l'enseignement*, Vrin, Paris/Ottawa 1933. - Y. CONGAR, art. «Theologie» en *DTC*, XV/1 (1946) 341-502.- J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII siècle*, Éd. Univ./DDB, Bruxelles/Paris [2]1948. - M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIII. siècle*, Vrin, Paris [2]1943; *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris/Montréal 1950; *La théologie au douzième siècle*, Vrin, Paris 1957.- J. LE GOFF, *Les intellectuels au Moyen Age*, Seuil, Paris 1957.- A. LANG, *Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlischen Scholastik*, Herder, Freiburg 1964.- M. CORBIN, *La liberté de Dieu. Quatre études sur l'oeuvre d'Anselme de Cantorbery*, I. C. P., Paris 1980. - J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu; initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*, Cerf, Paris [3]1990.- J. PAUL, *Histoire intellectuelle de l'Occidente médiéval*, A. Colin, Paris 1973.- J. JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Vrin, Paris [2]1982.- J. VERGER y J. JOLIVET, *Bernard et Abélard, ou le cloître et l'école*, Fayard-Mame, Paris 1985.- A. DE LIBERA, *Penser au Moyen Age*, Seuil, Paris 1991.- L. MATHIEU, *La Trinité créatrice d'après saint Bonaventure*, Éd. Franciscaines, Paris 1992.- O. H. PESCH, *Thomas d'Aquin; limites et grandeur de la théologie médiévale, une introduction*, Cerf, Paris 1993.- J. PELIKAN, *La tradition chrétienne*. III, *Croissance de la théologie médiévale* (600 -1300), PUF, París 1994.- J. GAUDEMET, *Église et Cité: histoire du droit canonique*, Cerf/Montchrétien, Paris 1994.- M. L. COLISH, *Peter Lombard*, Brill, Leiden 1994.

1. UN CONTEXTO CULTURAL NUEVO: DE LAS ESCUELAS A LAS UNIVERSIDADES

La época patrística había conocido algunas escuelas de catequesis superior o de teología (Justino en Roma, Clemente y Orígenes en Alejandría, más tarde la escuela de Antioquía). Disponía también de algunos centros intelectuales florecientes que se entregaban a la lectura de la Escritura y a la reflexión sobre la fe. Pero lo cierto es que frecuentemente los grandes teólogos eran obispos y que la teología era una tarea propiamente episcopal. Las cosas cambiarían en la Edad Media.

En los siglos de transición entre la antigüedad cristiana y la Edad Media, los monasterios orientales y occidentales tuvieron un gran papel en la trasmisión de la cultura, especialmente para la inteligencia de las Escrituras y para la enseñanza de los conocimientos necesarios en el ministerio pastoral. En Occidente nacen las «escuelas monásticas», que enseñaban el recorrido de las artes liberales y dependían de las órdenes religiosas. A su lado se desarrollan las «escuelas catedralicias», suscitadas por la iniciativa de los obispos. Estos dos tipos de escuelas dispensaban la misma enseñanza (gramática, retórica, dialéctica) y tenían un punto en común: enseñaba allí un *maestro,* cuya autoridad reconocida forjaba la reputación del establecimiento y atraía estudiantes. Es allí donde se elaboraron, de los siglo X al XII, las primeras líneas del método escolástico, la ciencia de la Escuela. La teología se convirtió en una disciplina «escolar», que era objeto de enseñanza y de investigación. En Francia, las escuelas catedrales de Laón (Juan Escoto Erígena, Anselmo de Laón), de Chartres (Juan de Salisbury) y de París

(Abelardo, que había estudiado en Laón), la escuela monástica de los Victorinos (Hugo de San Víctor), representan igualmente un papel importante en la evolución del método teológico.

Las universidades nacen a partir de estas escuelas: debido a su decadencia relativa, algunos maestros quieren trabajar de forma independiente y fundan sus propias escuelas superiores «libres»; es lo que se produjo en primer lugar en París, en Bolonia y en Oxford. Luego, «los maestros de las principales disciplinas, teología, derecho, medicina, y de su propedéutica común, la filosofía (*Artes liberales*) se asociaron en una corporación para la defensa de sus intereses, se dieron una constitución y obtuvieron su reconocimiento por la Iglesia y por el Estado, así como importantes privilegios [...]. Nació de este modo un *studium generale* [...]. El término «universidad» en el sentido actual de reunión de todas las disciplinas (*universitas litterarum*) no se encuentra hasta finales del siglo XIV, primero en Alemania; antes se llamaba «universitas» a la asamblea de maestros (Facultades), o al grupo de estudiantes según las "naciones", o también a la corporación de maestros y estudiantes»[6]. Así pues, las primeras universidades son el fruto de una iniciativa de los propios enseñantes, pero dependen por otra parte de los papas, que fundarán a su vez otras universidades. En estas nuevas instituciones la teología corona el conjunto de las disciplinas, como la reina de las ciencias.

Las diversas universidades mantienen, cada una de ellas, su propia originalidad en el trabajo teológico. Tienen su propio «itinerario» y no tomarán todas ellas las mismas posiciones. Lo mismo ocurre entre las grandes órdenes religiosas, dominicos, franciscanos, carmelitas, agustinos. Puede hablarse de la existencia en la Edad Media de «escuelas teológicas» en el sentido intelectual de la palabra, definidas por sus métodos, sus filosofías y sus posiciones clave dentro del marco de sus propias tradiciones. Estas escuelas debaten libremente sobre ciertos puntos en los que los concilios se guardan mucho de decidir. A mediados del siglo XIII, por ejemplo, se tendrán grandes debates a propósito del averroísmo[7].

2. Algunos métodos teológicos nuevos

La evolución de la teología hacia una disciplina escolar, enseñada metódicamente a unos estudiantes, cambia profundamente su naturaleza y su método. Su finalidad es ahora la búsqueda de la inteligibilidad de la fe (*fides quaerens intellectum*). H. de Lubac ha mostrado bien recientemente, a propósito de la teología de la eucaristía, el paso de lo *simbólico* a lo *dialéctico* que se dio por entonces[8]. Este movimiento va a marcar la evolución de la teología hasta nuestros días, pero tendrá además repercusiones en el mismo lenguaje dogmático, que revestirá cada vez más una forma escolástica. Por este motivo se dará aquí una importancia pri-

6. C. Bihlmeyer - H. Tüchle, *o. c.*,311. Sobre las universidades, cf. también *Histoire du christianisme*, *Nouvelle Histoire de l'Église*, etc.– J. Verger, *Les universités au Moyen Age*, PUF, Paris 1973.

7. Cf. M.-M. Dufeil, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique univsersitaire parisienne 1250 -1259*, Picard, Paris 1972.

8. H. de Lubac, *Du symbole à la dialectique*, en *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'Église au Moyen Age*, Aubier, Paris [2]1949, 248-277.

mordial a estas nuevas orientaciones. Pero no hemos de olvidar el mantenimiento por esta misma época de la teología monástica, más dependiente de la herencia patrística, más meditativa y más orientada hacia la contemplación del misterio.

De la «lectio» a las «sentencias»

La teología trabaja sobre unos textos; ante todo el de la Escritura, como es lógico; pero también los de la patrística, la liturgia y el derecho canónico, que constituyen el comentario doctrinal de esta «página sagrada» (*sacra pagina*). La base de la enseñanza consiste, pues, en el estudio de la Escritura, lugar privilegiado de la exposición de la doctrina de la fe. Es el «comentario» o la «exposición» (*lectio*), primer tiempo de la pedagogía, a la que siguieron entregándose los grandes maestros de la escolástica, utilizando la pauta hermenéutica de los cuatro sentidos de la Escritura[9]. Estos comentarios, que podían proceder frase por frase, son igualmente glosas que intentan clarificar las dificultades del texto y salir de las dudas que éste podía plantear. La glosa podía intervenir sobre la página misma del texto al margen del mismo o de una forma interlineal. Los recursos de la gramática, de las categorías del lenguaje y de la lógica ayudaban a formalizar la enseñanza de los textos que eran objeto de la *lectio*.

Por el peso normal de las circunstancias, las glosas fueron tomando cada vez más extensión y se convirtieron en un género literario, propio: «glosa media» (*glossatura media*: Gilberto Porretano) o «glosa grande» (*glossatura magna*: Pedro Lombardo). La *lectio* daba lugar a le expresión de «sentencias» (*sententiae*), que eran ante todo enunciados de fórmulas patrísticas que glosaban la Escritura, recogidas y puestas en antologías. Luego la sentencia se convirtió en el enunciado de una inteligencia más profunda de la letra, en una formulación de sentido (*sensus*). Las colecciones de *Sentencias* van dejando cada vez más sitio a estas conclusiones y se convierten en *Sumas de Sentencias*. «La antigua recopilación de sentencias se convierte en una colección original de interpretaciones, de opiniones, motivadas, sistematizadas, de verdadera densidad doctrinal. El famoso *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo (± 1100-1160) es el tipo acabado de esta literatura y sanciona la etapa de la evolución concluida. Lombardo, antiguo alumno de Abelardo, es el "maestro de las sentencias"»[10]. Sus *Cuatro libros de sentencias* integran una primera forma de dialéctica y trazan la economía cristiana desde la creación hasta el juicio final. La obra de Pedro Lombardo ocupó un lugar privilegiado en la enseñanza de la teología; todos los estudiantes tenían que leerla y los grandes maestros de la Escolástica, desde Buenaventura a Tomás de Aquino, desde Duns Escoto hasta Guillermo de Occam, escribieron un comentario a la misma.

La «quaestio».

Pero la *lectio* no es suficiente, ni siquiera con el desarrollo de las glosas y con las conclusiones expresadas en las sentencias. Las afirmaciones de la Escritura

9. Sobre estos cuatro sentidos, cf. t. I, 114-119.– Cf. también H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Aubier, Paris 1959, 4 vols.

10. M.-D. Chenu, *La théologie comme science...*, o. c., 24.

plantean un conjunto de cuestiones radicales e innumerables que superan la interpretación de tal o cual texto: se trata de sus presupuestos, de su coherencia y de las consecuencias que pueden deducirse de él, en una palabra de la inteligibilidad de todo lo que ellas constituyen. Por ejemplo: «Cristo ha venido a salvar al hombre del pecado: ¿habría venido incluso en la hipótesis de que no hubiera pecado? El hombre se encuentra debilitado por una decadencia inicial de su raza; pero ¿afecta esta debilidad al poder de su inteligencia? ¿o a su sensibilidad, o a su voluntad solamente? La gracia es en mí una ayuda de Dios y una participación en su vida; ¿cómo se establece en mi alma? La fe, la esperanza y la caridad ¿son elementos o formas de esta participación? ¿Cómo son virtudes? Y otras preguntas por el estilo»[11]. La cuestión (*quaestio*) sucede de alguna manera a la contemplación: intenta comprender la tierra preguntando a la tierra y no ya contemplando el cielo. Pasa de una causalidad ejemplar a una causalidad eficiente (Y. Congar). La cuestión, que sigue a la *lectio*, será el lugar privilegiado del *intellectus fidei*. No es ya una pregunta espontánea que uno puede plantearse sobre un texto, sino un procedimiento técnico de elaboración de un tema, desde su *status quaestionis* hasta su solución.

Poco a poco, las respuestas a cada una de las cuestiones crean un espacio teológico que busca a su ve una coherencia global y sistemática. Luego la *quaestio* se universaliza convirtiéndose en el punto de vista formal según el cual se tratará todo el tema. «De la interrogación real del comienzo se pasa a un artificio aplicado metódicamente a los contenidos ideológicos menos susceptibles de incertidumbre: de la cuestión no queda más que la forma. El primer teólogo que se puso a preguntar: *Utrum Deus sit*? no dudaba realmente de la existencia de Dios»[12]. Indicaba simplemente la puesta en forma sistemática del tema. Todo este proceso desplaza el centro de interés de la teología: del texto de la Escritura que se comentaba se pasa a un nuevo terreno, el de preguntas cada vez más especulativas. En adelante se plantea un conjunto de cuestiones de inteligibilidad que conviene tratar por ellas mismas. Para ello, la teología intenta proceder con rigor *per rationes*. Así pues, de la sentencia se pasó a la *quaestio*. Muy pronto los ejemplares del texto de Pedro Lombardo se vieron inundados de notas marginales que multiplicaban las cuestiones («*Hic quaeritur*»)[13]. Cuando los grandes escolásticos del siglo XIII empezaron a comentar su obra, su comentario adoptará el género literario de la *quaestio*.

La metodología de la quaestio

La *quaestio* desarrolla su propia metodología a partir del lejano ejemplo que de ella había dado Boecio en su famosa cuestión sobre la Trinidad[14]. Partía de un *status quaestionis* que proponía las opiniones de los Padres sobre los puntos considerados, levantando acta de sus divergencias. En su famoso *Sí y No* (*Sic et Non*)[15], Abelardo recogía, a propósito de un amplio conjunto teológico (fe, sacra-

11. *Ibid.*, 22
12. *Ibid.*, 23.
13. M.-D. CHENU, *La théologie au XII siècle...*, o. c., 339.
14. BOECIO, *Quomodo Trinitas est unus Deus*: *PL* 64, 1255 ss.
15. ABELARDO, *Sic et non*: *PL* 178, 13339-1610.

mento, caridad), las opiniones de los Padres, es decir las «auctoritates» por excelencia, cuyas contradicciones constataba. Manifestaba de este modo una exigencia crítica en el tratamiento de las mismas autoridades. Las clasificaba según el sí y el no que daban a la pregunta planteada. El teólogo buscaba entonces orientarse en medio de estas oposiciones y encontrar la verdad al mismo tiempo que un acuerdo de fondo a través de la diversidad de opiniones. Para ello era necesario descubrir el sentido exacto de cada texto con los recursos de la gramática y de la dialéctica. Las palabras mismas de estas autoridades hacían surgir una serie de cuestiones «de las que había que juzgar antes de juzgar por ellas»[16]. Por su parte, Gilberto Porretano, siguiendo a Boecio, veía en la *quaestio* un procedimiento de clarificación, de solución y de profundización del problema considerado, por la confrontación de las posiciones y de la exposición de las razones más profundas que iban en el sentido de los puntos de vista respectivos[17].

En la forma acabada que toma en el siglo XIII, particularmente en santo Tomás, la unidad elemental de la *quaestio*, es decir el *artículo*, descompone los diversos aspectos de una interrogación comenzando por el enunciado contradictorio del pro y del contra: se da una serie de opiniones en un sentido (*Videtur quod...*), a fin de poner de relieve un cierto número de razones; luego, «en sentido contrario» (*Sed contra*) se propone la opinión contraria, apoyada en el texto de una autoridad (bíblica, patrística, muchas veces de Agustín, o filosófica, frecuentemente de Aristóteles). Pero «el *Sed contra* no es de suyo ni la tesis del autor, ni el argumento de autoridad que sirve de base a su propia posición: es la presentación de la otra parte de la alternativa»[18]. No obstante, un solo *Sed contra* basta para servir de contrapeso de varias razones y anuncia la posición que tomará el autor.

Una vez presentado de este modo el *status quaestionis*, el maestro ofrece su solución personal o «determinación» o «conclusión», en un texto que constituye el cuerpo del artículo. Esta conclusión es razonablemente fundada porque reduce la solución del problema a unos principios generales, teológicos o filosóficos, a unas causas, a unas distinciones lógicas o gramaticales o a unas analogías. Finalmente, el maestro responde a los argumentos contrarios, que se han convertido en objeciones a su propia posición, usando generalmente una distinción, a fin de respetar la parte de verdad presente en la opinión. El tratamiento de una cuestión principal puede ramificarse en una serie de distinciones, de cuestiones, de artículos y de «pequeñas cuestiones» (*quaestiunculae*). Podrá hacerse más compleja y más pesada, en el siglo XIV, en su presentación; pero el principio seguirá siendo el mismo.

La disputatio

La disputa (*disputatio*) constituía una especie de escenificación viviente de la *quaestio*. Como había generalmente dos opiniones contrarias, dos profesores o dos estudiantes representaban el papel de defensor (*defendens*) y de atacante (*op-*

16. ABELARDO, *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum*: *PL* 178, 1641 b.
17. Cf. A. LANG, *Die theologische Prinzipienlehre...*, o. c., 37.
18. M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Montréal/Paris 1950, 80.

ponens). Cada uno entraba en una porfía de argumentos, para hacer valer su posición. Encontramos ya esta fórmula en Gilberto Porretano[19]. El maestro da finalmente la «determinación» o la solución última del problema. Este método tenía sus ventajas en la medida en que estimulaba el espíritu a buscar los mejores argumentos. Pero condujo también a un formalismo exagerado, en donde la sutileza dialéctica podía llevar más bien a sofismas brillantes que al enunciado de razones válidas. Las *Quodlibetales*, literalmente «cuestiones relativas a cualquier cosa», eran un género muy parisino de cuestiones disputadas donde, a lo largo de una sesión solemne, el maestro se presentaba para responder a cualquier pregunta que pudieran hacerle sus colegas o los estudiantes.

El «orden de la doctrina» y las Sumas teológicas

La glosa mantenía un contacto estrecho con el texto comentado. La sentencia se apartaba de él ya desde la constitución de *Sumas de Sentencias*. La separación es todavía más clara en los *Comentarios de Sentencias*, que adoptan la forma de la *quaestio*, pero que siguen encerrados en la disposición que Pedro Lombardo había dado a su obra. Por su parte, las disputas relativas a las *Quaestiones disputatae* seguían siendo enseñanzas a trozos impuestas por la actualidad, ordenadas más bien a la investigación de los maestros que a la formación de los estudiantes. Así pues, se hacía sentir la necesidad de proponer el *corpus* teológico según el orden mismo que requiere esta disciplina. Las nuevas *Sumas teológicas* constituyen el último paso de esta evolución y la creación de un nuevo género literario que tiene como características principales las siguientes: un conjunto de *quaestiones* tratadas según la ley del género; un proyecto de totalidad, indicado por el título mismo de la obra; la preocupación de un orden puramente sistemático (*ordo doctrinae*), que no parte ya de la letra de la Escritura, sino que obedece a un esquema racional de construcción, permitiendo justificar el lugar concedido a cada contenido y poner de relieve las articulaciones de la fe; el uso de principios especulativos mayores, a veces platónicos, pero cada vez más aristotélicos con el correr de los años. El maestro es libre para escoger su plan y su arquitectónica de las materias, entregando una ciencia que ha alcanzado ya su madurez; el estudiante encuentra allí un recorrido completo de lo que ha de saber. Se pasa así de la *sacra pagina* a la *sacra doctrina*[20]. Esta evolución no dejará de tropezar con serias resistencias por parte de los maestros más tradicionalistas[21].

En las universidades se siguen entonces dos tipos complementarios de enseñanza, asegurados de ordinario por otra parte por el mismo maestro: por un lado, el maestro comenta la Escritura de forma seguida (*lectio*). El comentario de los libros sagrados ocupa así un gran espacio en la obra de santo Tomás. Por otro, el maestro desarrolla en un primer tiempo una «cuestión disputada» con sus colegas y alumnos y ofrece una conclusión; finalmente, enseña metódicamente y de forma seguida las cuestiones en unos cursos que están en el origen de una *Suma teológica*.

19. Cf. *PL* 64, 1049 b.
20. Cf. M.-D. CHENU, *La théologie au XII siècle...*, o. c., 329-337.
21. Sobre este punto, cf. M.-D. CHENU, *La théologie comme science...*, o. c., 25-32.

3. LA BÚSQUEDA DE UNA NUEVA INTELIGIBILIDAD: HACIA LA PRESENTACIÓN DE LA TEOLOGÍA COMO CIENCIA

A esta evolución del método y de la forma de la teología corresponde una evolución de su contenido y de su naturaleza. A diferencia de la teología patrística, que se ocupa en destacar las autoridades escriturísticas y tradicionales y que pone su búsqueda racional al servicio de la afirmación de la fe, la teología escolástica pone toda su creatividad en un método que procede por razones sobre el fundamento de la fe. Pone en obra la discusión dialéctica de las razones (principios, causas, efectos, método silogístico) y pretende construir un sistema. La preocupación por una doctrina que procede según un orden racional riguroso gobierna toda la inteligencia de la fe. La misma relación fe-razón se vive ahora como antes, pero según una cierta inversión de estos factores.

Las «razones necesarias» en Anselmo de Cantorbery.

Anselmo de Cantorbery (1033-1109) emprende de nuevo la tarea que se había fijado Agustín: la fe tiene que intentar comprender lo que cree (*fides quaerens intellectum*). Pero lleva más adelante su reflexión y se sitúa en un punto intermedio entre la inteligencia patrística de la fe y la razón (*ratio*) escolástica[22]. Deja un nuevo lugar a la razón, ya que desea probar la fe por «razones necesarias»:

> El *Monologio* y el *Proslogio*, dice Anselmo, «están hechos principalmente para poder probar por razones necesarias (*necessariis rationibus*), sin la autoridad de la Escritura, lo que creemos sobre la naturaleza de Dios y sobre las personas divinas, además de la Encarnación (*praeter incarnationem*)»[23]
>
> También se demuestra con argumentos perentorios (*necessariis rationibus*) e independientes de la revelación que nadie se puede salvar sin Jesucristo. En el segundo libro, partiendo igualmente de la hipótesis de que no existiera Jesucristo, demuestro con no menor evidencia (*aperta ratione et veritate*) que la naturaleza humana ha sido creada para gozar algún día en cuerpo y alma de la bienaventuranza eterna, y que es necesario que así sea, puesto que para eso ha sido hecho el hombre; pero esto no puede alcanzarlo más que por el hombre Dios, y que, por tanto, todo lo que la fe nos enseña con respecto a Jesucristo es necesario[24]

Este rigor en la búsqueda de las razones necesarias, que intenta hacer abstracción de la persona de Cristo y de la enseñanza de la Escritura, ha dado lugar a muchos conflictos de interpretación. Algunas expresiones de Anselmo pueden, en efecto, dar la impresión de que aluden a una deducción necesaria de la encarnación y de la Trinidad. Esta interpretación racionalista está todavía en curso. Sin embargo, parece ignorar la dimensión propiamente contemplativa del pensamiento de Anselmo y su sentido de la belleza de la fe, que lo mueve a poner en obra una «razón estética», como dice H. Urs von Balthasar[25]. Anselmo sabe muy bien

22. H. URS VON BALTHASAR, *Gloria, Una estética teológica* 2. *Estilos eclesiásticos*, Ed. Encuentro, Madrid 1986, 217.

23. ANSELMO DE CANTORBERY, *Epistola de Incarnatione Verbi* VI: *Obras completas* I, BAC 1952, 711.

24. ID., *Cur Deus homo?* Prolog: *Obras completas* I, 743.

25. H. URS VON BALTHASAR, *o. c.*, 211-232.

que no podría deducir las verdades reveladas si las ignorase. Si las pone metódicamente entre paréntesis, es precisamente por su deseo de llegar a ellas mediante un proceso que manifiesta su inteligibilidad y su racionalidad. Funcionan como un polo director y estimulador de la reflexión. Anselmo se dirige a unos hermanos que no tienen necesidad de «llegar a la fe por la razón», sino que desean gozar de la inteligencia y de la contemplación de la belleza de lo que creen y estar dispuestos a dar razón de su esperanza (cf. 1 Pe 3,15)[26]. Así lo reconoce su interlocutor Bosón: «Me parece una negligencia lamentable el que, después de estar confirmados en la fe, no intentemos comprender lo que creemos»[27]. Anselmo, escribe H. U. von Balthasar «vive en el *kairos* en que la revelación bíblica se entendía sencillamente, como exuberante remate de la filosofía antigua»[28].

Lo que es preciso mantener del esfuerzo de Anselmo –que, de paso, no ejerció en su tiempo más que una influencia limitada– es su preocupación nueva por justificar la fe mediante la razón y por tanto el asentamiento de una nueva relación entre la fe y la razón. Esta empresa afecta a sus hermanos monjes, pero también a los infieles y a los no creyentes. Porque los creyentes interiorizan siempre como cuestión planteada desde dentro de la fe lo que los no creyentes objetan desde fuera y presentan como un obstáculo. Unos buscan sus razones de creer; los otros razones para no creer, pero tanto unos como otros se encuentran en la misma búsqueda racional[29]. Éste seguirá siendo un dato constante de la apología de la fe, que se dirige a la parte de increencia que habita en todos los hombres. Por este motivo, la radicalidad del método de Anselmo inaugura un proceso que, bajo diversas formas, no se detendrá jamás.

El uso de la dialéctica en el siglo XII

El uso de la dialéctica, disciplina de la lógica y del discurso que permite una discusión a fondo, empezó ya con Abelardo. Su alumno Pedro Lombardo entró por este camino. Gilberto Porretano lo emprendió igualmente con un vigor especulativo excepcional. Reflexionando sobre los opúsculos de Boecio, busca conceptos teológicos y proposiciones que sirvan de principio y de reglas al discurso, lo mismo que en las ciencias matemáticas cuyo rigor le fascina[30]. Intenta reducir la diversidad de los datos de la fe a la unidad de una síntesis englobante. El proyecto de Gilberto puede calificarse ya de «científico».

La referencia filosófica primordial de la dialéctica en teología es entonces el *Organon* de Aristóteles, puesto en circulación el siglo XII, ante todo con sus *Categorías* y más tarde con sus *Analíticos* y sus *Tópicos*. Se trata por tanto del conjunto lógico de la obra de Aristóteles que es el que rige la coherencia del discurso. No se trata todavía de su *Metafísica*.

Según esta dinámica, las principales sentencias de las grandes colecciones tienen que convertirse en otras tantas reglas que permitan establecer un método. La

26. ANSELMO, *Cur Deus homo?* I,1: *Obras completas* I, 745.
27. *Ibid.*, I,1: *Obras completas* I, 747.
28. H. URS VON BALTHASAR, *o. c.*, 212.– Cf. K. BARTH, *Saint Anselme. Fides quaerens intellectum. La preuve de l'existence de Dieu*, Labor et Fides, Genève 1985.
29. M. CORBIN, *L'oeuvre de saint Anselme*, intr. t. III, Cerf, Paris 1987, 32-34.
30. GILBERTO PORRETANO: *PL* 64, 1316 c; cf. A. LANG, *o. c.*,52.

teología busca una «axiomática» según el modelo de los tópicos de Aristóteles, como las demás disciplinas. Pero el esfuerzo es ante todo lógico y lingüístico. No induce ninguna vinculación con una metafísica. Así pues, la escolástica se define en un primer tiempo como un método más que como un contenido; es una lógica antes de convertirse en una ontología.

La teología como ciencia en el siglo XIII

Así pues, la teología lleva ya más de un siglo intentando convertirse en una «ciencia», en el sentido medieval de la palabra, es decir en una disciplina argumentativa. «En efecto, escribe Y. Congar, hay ciencia para Aristóteles y para los escolásticos cuando se conoce una realidad en otra que es su razón, es decir, en la causa, en el principio, *in principio*»[31].

Esta evolución racional de la teología franqueará un nuevo umbral gracias a la tercera entrada de Aristóteles, debida a las sucesivas oleadas de traducciones. Hasta ahora se habían aplicado a la teología la lógica, la gramática y la dialéctica. «La novedad de la "entrada" de Aristóteles que se lleva a cabo en el giro del siglo XII al siglo XIII, es la aplicación, en teología, de la física, de la metafísica, de la psicología y de la ética de Aristóteles; aplicación que lleva consigo una cierta aportación de contenido y de objeto en la trama misma de la ciencia sagrada. A partir de entonces, Aristóteles aportará [...], en el terreno mismo de los objetos del saber teológico, un material teológico que interesará no ya solamente a las vías, sino también al término y al contenido del pensamiento[32]. Este cambio se debe sobre todo a Alberto Magno, y luego a Buenaventura y a Tomás de Aquino, el alumno de Alberto. La escolástica se convierte entonces en una «ontología», que tiene su fundamento en la teoría de la analogía del ser[33].

Buenaventura describe muy bien el paso de «lo creíble como creíble (*credibile ut credibile*) a lo creíble como inteligible (*credibile ut intelligibile*)». «Es ésta, explica M.-D. Cenu, una determinación que saca de alguna manera fuera de su eje primitivo (*determinatio distrahens*) al objeto estudiado, y bajo la cual este objeto no se trata ya como un aspecto de su dato primitivo, sino como sometido a otros principios de explicación»[34]. Se da por tanto un desplazamiento de un tipo de saber a otro. El término empleado por Buenaventura y por Tomás de Aquino para expresar este desplazamiento es el de «subalternancia» de una disciplina inducida respecto a otra disciplina inductora, lo mismo que la óptica está subalternada a la geometría. Así la teología está subalternada a un saber fundamental de la fe. El objeto de fe viene a ser tratado según el modo del razonamiento. El método del teólogo no es por tanto ya el del simple creyente.

Del mismo modo, en la primera cuestión de su *Suma teológica*, santo Tomás trata de la «doctrina sagrada». Se plantea inmediatamente la cuestión de saber si esta doctrina es una «ciencia». Responde afirmativamente, comparándola con las ciencias que proceden a partir de los «principios conocidos por la luz natural de la inteligencia»:

31. Y. CONGAR, art. «Théologie», *DTC*, t. XV/1 (1946) 419.
32. *Ibid.*, 375.
33. Cf. M.-D. CHENU, *La théologie comme science...*, o. c., 76.
34. *Ibid.*, 57.

> La doctrina sagrada es ciencia. Pero adviértase que hay dos géneros de ciencias. Unas que se basan en principios conocidos por la luz natural del entendimiento, como la aritmética, la geometría y otras análogas, y otras que se apoyan en principios demostrados por otra ciencia superior, como la perspectiva, que se basa en principios tomados de la geometría, y la música en los demostrados en la aritmética. Y de este modo es ciencia la doctrina sagrada, ya que procede de principios conocidos por la luz de otra ciencia superior, cual es la ciencia de Dios y de los bienaventurados. Por consiguiente, lo mismo que la música acepta los principios que le suministra el aritmético, así también la doctrina sagrada cree los principios que Dios le ha revelado[35]

En esta respuesta, Tomás de Aquino transforma una objeción en argumento y establece, siguiendo a otros escolásticos[36], un paralelismo entre el papel de los principios en las otras ciencias y el papel de los artículos de fe que vienen de la revelación y de la tradición. La objeción se debía al hecho de que toda ciencia procede a partir de unos principios evidentes por sí mismos, según el principio asentado por Guillermo de Auxerre[37]. Pero los artículos de la fe no tienen esa evidencia. Así pues, la respuesta apela al principio de subalternancia de una ciencia respecto a otra. La conclusión de una ciencia puede convertirse en el principio de otra. En este último caso, el sabio trabajará con principios que no son evidentes para él, pero que se han hecho evidentes para otro y en los que él cree. Se da una continuidad de una ciencia a la otra, según una jerarquía de evidencias. Es lo que se produce en teología en donde los artículos de la fe se «subalternan» a la ciencia de Dios y a la de los bienaventurados.

La iluminación de la fe (*lumen fidei*) asegura la continuidad necesaria, ya que es ella la que permite la inteligencia de los artículos de fe como principios[38]. Si la fe reposa en un don habitual (*habitus*) infuso o teologal, la teología reposa en un *habitus* adquirido por el ejercicio de la reflexión. Por consiguiente, entra muy bien en el orden general del conocimiento científico[39], ya que sigue estando en continuidad inmediata con el misterio de la fe, por el hecho del *lumen fidei* común a la fe y a la teología. Sin embargo, la transcendencia propia de los artículos de fe induce una gran diferencia con el caso de las otras disciplinas, lo cual lleva a Tomás de Aquino a hablar en este caso de una «cuasi-subalternancia»[40].

Esta idea de la ciencia es la de un proceso deductivo que saca conclusiones nuevas todavía desconocidas a partir de unos principios seguros y bien conocidos. Como hace cualquier otra ciencia, la teología argumenta para «mostrar otra cosa», y conduce a unas «conclusiones teológicas». Porque esta doctrina es una ciencia «argumentativa»:

35. Santo Tomás, *STh* I, q. 1, a. 2: trad. BAC I,75.
36. Esta comparación está ya presente en los escolásticos de comienzos del siglo XIII: Guillermo de Auxerre, Alejandro de Hales, Felipe el Canciller; cf. A. LANG, *o. c.*, 112-121.
37. Cf. M.-D. CHENU, *La théologie comme science...*, *o. c.*, 61.
38. El papel del *lumen fidei* se subraya más en el *Comentario a las Sentencias*, pero se mantiene en la *Suma*: cf. M. D. CHENU, *ibid.*, 67.
39. Sobre la alternancia en santo Tomás, cf. M.-D. CHENU, *ibid.*, 75ss
40. M.-D. CHENU, *ibid.* 90.

Así como las otras ciencias no argumentan para demostrar sus principios, sino que, basadas en ellos, discurren para demostrar otras verdades que hay en ellas, así tampoco ésta [la doctrina sagrada] emplea argumentos para demostrar los suyos, que son los artículos de la fe, sino que, partiendo de ellos, procede a demostrar otras cosas, como lo hace el Apóstol (1 Cor 15,12), el cual, apoyado en la resurrección de Cristo, discurre para probar la resurrección de todos nosotros [41]

Esta doctrina sagrada es una ciencia que tiene su unidad, ya que considera sus objetos en cuanto que son revelados por Dios (a. 3). Esta ciencia es a la vez especulativa y práctica (a. 4) y bajo este doble aspecto es superior a todas las demás ciencias, ya que es la más cierta y tiene por finalidad la suprema bienaventuranza (a. 5). Pero esto no le impide ser además una «sabiduría»

Filosofía y teología

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: E. GILSON, *El tomismo. Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 1978.– F. VAN STEENBERGHEN, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, B. Nauwelaerts, Louvain/Paris 1974.– P. VIGNAUX, *Philosophie au Moyen Age*, Éd. Castelle, Albeuve (Suisse) ²1987; K. FLASCH, *Introduction à la philosophie médiévale*, Edit. Univ./ Cerf, Fribourg/Paris 1992.– A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, PUF, Paris ²1992.

Desde dentro del discurso racional de la fe es como se establece una nueva relación entre la filosofía y la teología. La situación no es ya la de los Padres de la Iglesia que apelaban ciertamente a la «sabiduría de fuera», pero siempre protegiéndose de ella. Platón era el único que había encontrado realmente gracia a sus ojos, debido a las intuiciones espirituales que les parecían ser una profecía del cristianismo. Su llamada a la dialéctica y a ciertos conceptos sacados de las diversas escuelas en una especie de sincretismo seguía siendo meramente instrumental. En adelante la filosofía tendrá derecho de ciudadanía como una magnitud relativamente autónoma dentro de la teología. No obstante, la situación dista aún mucho de ser la de los tiempos modernos, aun cuando la prepare. Conviene por tanto precisar las relaciones de distinción y de unidad entre la filosofía y la teología en la Edad Media, particularmente a partir del siglo XIII.

Para la escolástica, la filosofía existe en sí misma. En la Facultad de Artes es objeto de una enseñanza universitaria que precede a la de la teología y manifiesta incluso ciertas distancias frente a ella. Tiene su representante en la persona de Aristóteles, cuyo pensamiento se va trasmitiendo cada vez más ampliamente gracias a las traducciones y a los comentarios de los filósofos árabes. En el siglo XIII es objeto incluso de cierta manía universitaria. Aristóteles es «el filósofo» por excelencia; representa la «autoridad» de la razón. Santo Tomás lo cita por este título, dispuesto a entregarse a una «explicación llena de respeto» (*expositio reverentialis*)[42], cuando se enfrenta a él en una tesis incompatible con la fe cristiana. Su atrevimiento de hacer entrar las perspectivas filosóficas en la enseñanza de la ciencia sagrada provocará incluso ciertas sospechas y una condenación contra él.

41. *STh* I, q. 1, a. 8: BAC I, 91.
42. Cf. Ch.-H. LOHR, *Commentateurs d'Aristote au moyen âge latin*, Éd. Univ./Cerf, Fribourg (Suisse)/Paris 1988.

No obstante, en ningún momento el discurso de los teólogos escolásticos concede a la filosofía un lugar completamente autónomo, como si se tratase de una disciplina ejercida conjuntamente y de forma paralela a la teología. Su proyecto es ante todo y sobre todo teológico. Esto es palpable en la arquitectónica de las grandes *Sumas* teológicas. El teólogo habla desde dentro de la fe cristiana, en el respeto a los principios directores de su disciplina. Se sirve de los recursos de la filosofía en un doble registro: por un lado, saca de ella ciertas estructuras de discurso y de pensamiento para manifestar la racionalidad del dato revelado, inscribirlo en una estructura metafísica y expresarlo dentro de un orden sistemático; por otro lado, piensa que la razón humana es capaz por sus propias fuerzas de demostrar cierto número de verdades «naturales» sobre Dios, sobre el hombre y sobre el mundo, que están también contenidas en la revelación cristiana. Por tanto, la razón puede ayudar a inventariar (*investigare*) un conjunto de contenidos propuestos por la fe, pero que de suyo no superan sus propias capacidades. La relación entre las dos disciplinas pone a la filosofía al servicio de la teología (*ancilla theologiae*).

Así es cómo el misterio de la creación se tratará en una perspectiva deliberadamente metafísica[43]; cómo el concepto de naturaleza dominará la antropología y conducirá a la distinción entre naturaleza y «sobrenatural»[44] –siendo éste por otro lado considerado en santo Tomás como un «sobrenatural continuo», que no violenta a la naturaleza del hombre, sino que cumple su deseo[45]–; cómo será asumido el hilemorfismo aristotélico; cómo se tomarán en cuenta las pruebas de la existencia de Dios y cómo el principio de la analogía funcionará para iluminar las correspondencias entre los diversos terrenos del *corpus* teológico. «Desde un punto de vista metódico, se advertirá que se da una distinción y una articulación entre los diversos niveles del conocer, pero sin que se pueda hablar de superación del uno por el otro: la visión beatífica, la luz de la fe, el *intellectus fidei*, la razón natural son otros tantos niveles distintos; en la perspectiva de santo Tomás, la fe no hace a la razón caduca, mientras que, al revés, la razón no tiene esperanza alguna de alcanzar ni de igualar a la fe»[46]. Por consiguiente, se ha establecido una nueva relación entre la filosofía y la teología, que concede a la primera un lugar cada vez más consistente. Esta relación está abocada a toda una evolución en el futuro, ya que el «matrimonio» contraído no se romperá jamás, sino que habrá de vivirse con una filosofía cada vez más reivindicadora de su independencia.

Del giro realizado por la teología medieval en su relación con la razón pueden sacarse dos enseñanzas principales. En primer lugar, la preocupación por integrar la teología en la arquitectónica de las ciencias –aunque sea en su cima– es ya la expresión de un deseo de justificación de la fe a los ojos de la razón. El conocimiento de fe es una «ciencia» y por tanto un conocimiento racional capaz de dar razón de sí mismo. Dispone de los mismos títulos de nobleza que cualquier saber humano. Puede desarrollar un discurso coherente. Es el fruto de un diálogo inhe-

43. Cf. t. II, 57ss,

44. Cf. t. II, 304ss

45. Según la categoría propuesta por G. LAFONT, *Histoire théologique de l'Église catholique*, Cerf, Paris 1994, 180.

46. *Ibid.*, 181-182.

rente a la conciencia de todo creyente, pero que el teólogo tiene recursos para formalizar, entre las exigencias de la razón y el acto de fe. En este punto la Edad Media es ya moderna, y G. Lafont habla de manera sugestiva de «modernidad prematura» a propósito del período que va del 1153 al 1334[47]. Este anhelo de justificación racional de la fe constituye la aportación específica de la Edad Media a lo que se llamará más tarde «teología fundamental». Si la teología se construye para sí misma, nunca se olvida de las gentes de fuera, como vemos en Anselmo y en Tomás de Aquino, muy preocupados de que sus argumentos no resulten «risibles a los no creyentes» (*irrisio infidelium*). Por eso H. Bouillard ha podido señalar analogías muy serias entre el proyecto de Anselmo y el de Blondel[48].

La segunda enseñanza se refiere a la evolución del lenguaje dogmático. La universidad medieval forma a todos los clérigos, y por tanto a los futuros obispos y a los futuros papas. Extiende su tipo de cultura teológica, compartido por los maestros de la «cátedra doctoral» y por los que se sientan en la «cátedra pastoral». Son conscientes de que hay allí dos tipos de discurso, el que habla de «manera escolástica» (*more scholastico*) y el que se expresa de «manera apostólica» (*more apostolico*), según una reflexión del papa Inocencio III[49]. Pero el primer tipo se verá conducido a intervenir cada vez más en el ejercicio de la enseñanza pastoral y ciertas determinaciones filosóficas precisas entrarán en la formulación dogmática de las verdades de fe. Esto empieza a manifestarse en los concilios medievales: la exposición trinitaria del Lateranense IV (1215) emplea un lenguaje ampliamente escolástico, utilizando en particular el verbo «transustanciar» a propósito de la eucaristía[50]; el concilio de Vienne (1312) define que el alma es forma del cuerpo[51]. Un opúsculo entero de santo Tomás sobre los sacramentos se convirtió en un decreto del concilio de Florencia destinado a los armenios[52] y trasmite en él de forma analógica los conceptos de materia y de forma. En el concilio de Trento, la exposición de la justificación se servirá del esquema aristotélico-tomista de las causas; el término técnico de la escolástica, «transustanciación», entrará en el lenguaje oficial de la fe[53]. Podríamos multiplicar los ejemplos: el lenguaje dogmático apela cada vez más a las categorías escolásticas, técnicas y filosóficas.

4. La regulación de la fe en la Edad Media

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: J. M. PARENT, *La notion de dogme au XIII. siècle*, en *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle* I, Vrin, Ottawa/Paris 1932, 141-163.– G. FRANSEN, *L'ecclésiologie des conciles médiévaux*, en *Le concile et les conciles. Contributions à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église*, Cerf/Chevetogne, Paris 1960, 125-141; *Hermeneutics of the Councils*

47. *Ibid.*, 143 ss.
48. H. BOUILLARD, *L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie*, en *RSR* 36 (1949) 390-391.
49. KPL 216, 1178, citado por Y. CONGAR, *Bref historique des formes du "magistère" et de ses relations avec les docteurs*, en *RSPT* 60 (1976) 103.
50. *DzS* 802: *FC* 31; *MI* 154.
51. *COD* II-I, 749; *DzS* 902; *FC* 265; *MI* 174.
52. Cf. t. III, 93-97.
53. Cf. t. III, 127-128.

her Studies, University Press/Uitgenerij Peeters, Louvain 1985.– J. BEUMER, *La tradition orale*, Cerf, Paris 1967.– O. DE LA BROSSE, *Le pape et le concile. La comparaison de leur pouvoir à la veille de la Réforme*, Cerf, Paris 1966.– B. TIERNEY, *Foundations of the conciliar Theorie*, At the Univ. Press, Cambridge 1955; *Origins of papal Infallibility 1150-1350. A Study on the concepts of Infallibility, Sovereignty an Tradition in the Middle Ages*, Brill, Leiden 1982.– J. LECLER, *Le pape ou le concile? Une interrogation de l'Église médiévale*, Le Chalet, Lyon 1973.– J. CHATILLON, *L'exercice du pouvoir doctrinal dans la chrétienté du XIII. siècle: le cas d'Étienne Tempier*, en Varios, *Le Pouvoire*, Beauchesne, Paris 1978, 13-45.– H. J. SIEBEN, *Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847-1378)*, Schöningh, Paderborn 1984; *Traktate und Theorien zum Konzil vom Beginn des grossen Schismas zum Vorabend der Reformation (1378-1521)*, Verlag G. Knecht, Frankfurt/Main 1983.– M.-Th. NADEAU, *Foi de l'Église. Evolution et sens d'une formule*, Beauchesne, Paris 1988.– F.-X. PUTALLAZ, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII. siècle*, Cerf, Paris 1995.

Lo mismo que la teología patrística, la teología medieval obedece a la regla de fe. Pero las palabras clave que expresan la ortodoxia ven cómo evoluciona su sentido, mientras que el funcionamiento de las autoridades y de las orientaciones que la mantienen no es ya el mismo.

Los dogmas y los artículos de la fe

El término de dogma es utilizado a veces por los autores y los concilios de la alta Edad Media. Pero, los grandes teólogos escolásticos lo usan raras veces; está ausente en Buenaventura. Tomás de Aquino no lo usa más que de paso[54]; pero también habla de los «dogmas perversos» o de los «dogmas falsos», heréticos, impíos, así como de los «dogmas de los filósofos»[55]. Así pues, el sentido de este término sigue siendo el de doctrina o enunciado, sin que se precise más cuando se le emplea a propósito de la fe.

Para expresar lo que hoy llamamos dogma, santo Tomás habla de los «artículos de la fe» (*articuli fidei*). Su lenguaje se inscribe en la tradición del siglo XII y de sus predecesores y se refiere a la colección de artículos que constituyen el Símbolo de la fe y a los que reconoce el valor de «principios» de la ciencia teológica. El artículo de fe es para él un enunciado distinto que se adapta a un todo orgánico como los miembros a su cuerpo. Hay un cierto número de ellos en virtud de la discursividad de nuestro espíritu que no puede abrazar de manera sencilla la verdad divina[56]. El doctor angélico distingue de este modo los artículos de fe entre el conjunto de las «cosas que hay que creer» (*credibilia*): «Hay verdades que son objeto de la fe por sí mismas (*per se*); sobre otras, en cambio, versa la fe, no directamente, sino en orden a las primeras»[57]. Entre estos objetos esenciales de la fe pone la Trinidad, la Encarnación, etc., es decir los artículos mencionados en el

54. *STh* II-II, q. 11, a. 1-2: BAC VII, 401-407: II-II, q. 86, a. 2: BAC IX, 115s..– «Por eso el "*dogma datur christianis*" del *Lauda Sion* podría casi considerarse como una licencia poética»: W. KASPER, *Dogma y palabra de Dios*, Razón y Fe / Mensajero, Madrid / Bilbao 1968, 38.

55. *STh* II-II, q. 39, a. 2: BAC VII, 11067-1070; q. 184, a. 6, ad 1m: BAC X, 710; *In Rom.* cap. 1, lect. 7.

56. *STh* II-II, q. 1, a. 6: BAC VII, 105.

57. *Ibid.*, ad 1m: BAC VII, 106.

Credo. Las otras cosas que se proponen en la Escritura están ahí para la manifestación de las primeras y no constituyen artículos. Hay por tanto una jerarquía en las verdades que creer. Los artículos mismos no aumentan con el tiempo en cuanto a la sustancia, pero conocen explicitaciones nuevas[58]. Para facilitar la trasmisión de la fe, tenían que reunirse en un Símbolo, en el que santo Tomás distingue catorce artículos (siete relativos a Dios y otros siete a la humanidad de Cristo). Pero conoce además la organización del Símbolo en doce artículos.

Para los grandes teólogos escolásticos, los artículos del Símbolo de los apóstoles son otras tantas verdades de fe (*credibilia principalia*). Su autoridad es apostólica y es reconocida como tal por la Iglesia. Reina el acuerdo para reconocer con una certeza absoluta que estos artículos expresan la verdad. No pueden deducirse ni probarse por otra cosa. No son accesibles más que a la fe, ya que son inevidentes por sí mismos y sólo la luz de la fe puede hacer percibir su certeza, según un modo sobrenatural que se basta a sí mismo. La tesis general es la siguiente: Todas las verdades confirmadas por la fe representan una certeza absoluta y pueden convertirse en fundamentos para la argumentación teológica. Desde este punto de vista se puede atribuir a todas las verdades de fe el carácter de principios»[59].

Los conceptos de fe y de herejía

Hemos visto a santo Tomás asentar una distinción entre las «cosas que creer por ellas mismas» y las otras *credibilia*. De las unas a las otras hay una jerarquía de valor, ya que las primeras pertenecen por sí mismas (*per se*) a la fe[60]. En la Edad Media, el criterio de las otras, consideradas desde el punto de vista del objeto de la fe, no es su pertenencia a la revelación, sino su vinculación más global con la salvación y la obtención de la vida bienaventurada. Del mismo modo, cuando se intentaba determinar el terreno de las verdades que creer, no se tomaba el criterio objetivo de la certeza de fe, sino el criterio subjetivo de la obligación de creer, comprendida en sentido amplio, según su vínculo interno con una actitud de fe coherente. No se intentaba establecer lo que se podía atribuir a la *fe divina* (en el sentido moderno de la expresión, lo que procede de la revelación) según la certeza de una enseñanza dogmática, sino que se preocupaban más bien de la actitud religiosa práctica que pertenecía a la responsabilidad del creyente y a la competencia de la Iglesia para la disciplina de la fe. Así pues, el terreno de la «fe» era más amplio que en nuestros días.

Por consiguiente, el término de herejía, normalmente correlativo con el de fe, ya que se define como su contradictorio, será igualmente más amplio. A la Edad Media le cuesta trabajo distinguir entre la herejía como negación de un punto de fe y la insubordinación a la Iglesia. El 26° *dictatus papae* de Gregorio VII (1073-1085) dice por ejemplo: «Es evidente que el que no está de acuerdo con la Iglesia romana es hereje»[61]. En su definición de la herejía, santo Tomás alude a la co-

58. *Ibid.*, a. 7: BAC VII, 108-109.
59. A. LANG, *o. c.*, 131.
60. *STh* II-II, q. 1, a. 8; q. 2, a. 5 y 7: BAC VII, 112 -113, 188 y 193.
61. Cf. t. III, 325 s.

rrupción de la fe cristiana, bien directamente en los artículos de la fe, bien «indirecta y secundariamente, en las cosas que llevan consigo la corrupción de un artículo. La herejía puede extenderse a este doble terreno, lo mismo que la fe»[62].

En la escolástica tardía, la herejía es no solamente la negación de una verdad revelada, sino también cualquier intento de poner seriamente en peligro la vida de fe y toda oposición obstinada o toda falta contra la disciplina eclesial. Tal era el concepto del que se servía la Inquisición para condenar una herejía. El concepto subjetivo de *pertinacia* en un juicio opuesto al de la Iglesia tiene un alcance particularmente grave. Uno podía ser hereje por haber sostenido una «sentencia errónea». Un excomulgado se convertía también en sospechoso de herejía. Por ejemplo, el concilio de Vienne opina que los que afirman con pertinacia que la usura no es pecado debe ser considerado como hereje. No es el pecado de usura el que se juzga por sí mismo, sino la desobediencia formal a la enseñanza de la Iglesia:

> Si alguno cayere en el error de pretender afirmar pertinazmente que ejercer la usura no es pecado, decretamos que sea castigado como hereje y ordenamos además con el mayor rigor a los ordinarios y a los inquisidores de la depravación herética que no dejen de proceder contra los que hayan sido denunciados o resulten sospechosos de semejante error, como harían contra los que hubieran sido denunciados o hubieran resultado sospechosos de herejía[63].

Los dos «magisterios»

El éxito de las primeras Facultades de teología contribuyó a conceder de hecho un gran reconocimiento a los doctores escolásticos de mayor prestigio. En este contexto se habla de un doble *magisterium*, a propósito de los que enseñan con autoridad. Porque el título de «maestro» que Agustín reservaba a Cristo pasa en adelante a los hombres. Ya Abelardo emplea el término de *magisterium* para designar la función de enseñar[64]. Para santo Tomás hay dos «magisterios»: el magisterio personal del prelado que tiene jurisdicción en la Iglesia y el magisterio de doctor basado en su competencia públicamente reconocida:

> Enseñar la sagrada Escritura, escribe, se hace de dos maneras. De la primera manera por oficio de prelatura; así es como el que predica, enseña. Porque no está permitido predicar a cualquiera, si no dispone de un oficio de prelatura, o si no lo hace por autoridad de alguien que tenga una prelatura. «¿Cómo van a predicar si no son enviados?» (Rom 10,15). De otra manera, por oficio de magisterio; así es como enseñan los maestros de teología[65].

Tomás de Aquino distingue expresamente «el magisterio de la cátedra pastoral» y el magisterio de la «cátedra magistral»[66]. «Aquel es una excelencia de poder; éste, una competencia personal públicamente reconocida»[67].

62. *STh* II-II, q. 11, a. 2: BAC VII, 405.
63. Concilio de Vienne, Decreto 29: *COD* II-1, 795-797; *DzS* 906; *MI* 173 (cita parcial).
64. Cf. Y. CONGAR, *Pour une histoire sémantique...*, art. cit. cf. p. 55, 90.– Cf. también, *Concilium* 117 (1976) 128-138.
65. SANTO TOMÁS, *Comment. in Sententias* IV, d. 19, q. 2, . 2, ad 4m, citado por Y. CONGAR, *Pour une histoire sémantique...*, art. cit., 92.
66. SANTO TOMÁS, *Quodlibeta* III, q. 9, ad 3m: cf. Y. CONGAR, *Ibid.*
67. Y. CONGAR, *Bref historique...*, art. cit., 103.

Por lo que respecta al magisterio pastoral, los papas son muy conscientes de su responsabilidad en el orden de la enseñanza de la fe. Juan XIX, en 1024, piensa que el magisterio de Pedro (*magisterium Petri*) significa su autoridad para atar y desatar[68], Alejandro III (1159-1181) «habla del *magisterium* de la Iglesia romana (de Pedro) y exige que se recurra a él si se plantea una cuestión[69]. Celestino III (1191-1198) emplea a menudo este término «para expresar la autoridad de la Iglesia romana, *"mater et magistra"*, a la que pertenece la plenitud del poder de atar y desatar. Su fórmula *"magisterium et principatus»* [magisterio y primado] se convierte en su sucesor Inocencio III, en *"apostolicum principi Petro magisterium contulit et primatum"* [Cristo confirió a Pedro, príncipe de los apóstoles, el magisterio apostólico y el primado]. Inocencio III emplea *magisterium* para significar dirección, gobierno, autoridad de jefe»[70].

Un texto de finales del siglo XII se aproxima bastante más al sentido actual del término magisterio. Bernardo de Fontcaude (por el 1185), criticando a los seguidores de Valdo, escribe:

> Cristo o su ángel no quisieron enseñar a Saulo o al centurión, para mostrar que el magisterio de la Iglesia debe ser guardado de manera inviolable. Absolutamente nadie debe pretender tenerlo, a no ser los que ocupan un sitio en una sucesión de discípulos, es decir, los obispos y los hombres de Iglesia a quienes el Señor ha delegado este oficio[71]

El magisterio de los doctores se introduce en el siglo XII y se ejerce plenamente en el XIII. Los doctores y las universidades ejercen un papel de autoridad en las cuestiones doctrinales. Juzgan o condenan ciertas tesis. El «magisterio de los teólogos» se ejercía a veces en relación con el magisterio papal, pero otras veces independientemente de él. «Más allá de su función de enseñanza científica, escribe Y. Congar, los doctores y las universidades adquirieron una posición y un papel de autoridad de decisión o que exigía una sumisión. El *Studium* es una tercera autoridad al lado del *Sacerdotium* y del *Regnum*. [...]. Las Facultades juzgan de las tesis doctrinales»[72]. Gerson afirmaba incluso el derecho de los doctores a «determinar» de las cosas que se refieran a la fe antes que los prelados de la Iglesia[73]. En el caso de errores teológicos o sabios, se asiste a la vez a intervenciones pontificias o conciliares y a intervenciones de las universidades. El «magisterio de los teólogos» se ejerce, por tanto, en concierto y a veces en tensión con el magisterio eclesial.

Vemos cómo en esta época la relación entre teólogos y «magisterio pastoral» era muy diferente de la de hoy. Los primeros gozaban de una libertad mayor respecto al segundo, pero estaban sometidos a la regulación ejercida dentro de su «orden» –algo así como el orden de los médicos ejerce una autoridad deontológica sobre sus miembros–. Esto explica la importancia que Lutero atribuirá a su tí-

68. Y. CONGAR, *Pour une histoire sémantique...*, art. cit., 88.
69. *Epist.* 1447 bis: *PL* 200, 1259.- *Ibid.*, 92.
70. *Ibid.*, 89.
71. BERNARDO DE FONTCAUDE, *Livre contre les Vaudois*: *PL* 204,799; citado por Y. CONGAR, *Ibid.*, 91.
72. Y. CONGAR, *Bref historique...*, art. cit., 104.
73. *Ibid.*

tulo de doctor. A pesar de las ambigüedades del sistema, había algo sano en la distinción de dos instancias complementarias, que creaba un espacio de debate y permitía recurrir a otra instancia. Pero toda moneda tiene su revés: la Inquisición representó una peligrosa utilización del magisterio de los teólogos por parte del magisterio eclesial.

El recurso a las autoridades

Por muy preocupada que estuviera por la búsqueda de la inteligibilidad racional, la teología medieval apelaba regularmente a las «autoridades». En la estructura de la *quaestio* la apelación a las autoridades ocupaba un papel preliminar importante con el enunciado de las opiniones y sobre todo en la posición del *Sed contra*. Santo Tomás justifica esta apelación a las autoridades por el hecho de que la teología como ciencia se basa sobre todo en un dato de revelación:

> Lo que mejor cuadra a esta doctrina es argüir por vía de autoridad, debido a que, como sus principios se toman de la revelación, es necesario creer en la autoridad de aquellos a quienes la revelación se hizo. Mas no por esto sufre menoscabo su autoridad, porque, si bien el argumento apoyado en una autoridad que tiene por base la razón humana es debilísimo, es eficacísimo el que se apoya en una autoridad fundada en la revelación divina ...
>
> Adviértase, sin embargo, que la doctrina sagrada utiliza estas autoridades [de los filósofos] como argumentos extraños y probables; las de la Escritura, como argumentos propios y decisivos, y las de los otros doctores de la Iglesia, como argumentos propios, pero sólo probables, pues nuestra fe se apoya en la revelación hecha a los apóstoles y profetas[74].

En este texto se distinguen varios niveles de autoridad: está en primer lugar y ante todo la autoridad soberana de las Escrituras. Hay que añadir a ello la autoridad de los artículos de fe reunidos en el Símbolo, que no hemos recordado aquí. Tomás menciona a continuación la autoridad de los doctores, ante todo los Padres de la Iglesia, concediéndoles tan sólo una autoridad probable. Porque desde Abelardo, se sabe que las sentencias de los Padres deben someterse a la crítica y han de responder a cierto número de criterios[75]. Se trataba siempre de textos, lo que hoy llamamos los «monumentos de la tradición». Santo Tomás reconoce finalmente la autoridad de los filósofos, pero a título de autoridad externa, y por tanto solamente probable.

¿Qué ocurre con el recurso a la tradición? «Toda la teología medieval, escribe Y. Congar, unía a la Iglesia y al Espíritu Santo como cuerpo y alma; consideraba el artículo del Espíritu Santo y el artículo de la Iglesia como un solo y mismo artículo que significaba: "Creo en el Espíritu Santo *unientem, sanctificantem...*, pero también *gubernantem, illuminantem, inspirantem Ecclesiam*»[76]. Por este título la Iglesia era considerada como la que llevaba y transmitía bajo la asistencia del

74. *STh* I, q. 1, a. 8, ad 2m: BAC I, 91s

75. Cf. M.-D. CHENU, *La théologie au XII siècle...*, o. c., «Auctoritas», p. 353-357; «Technique des "autorités"», p. 360-365.

76. Y. CONGAR, *La tradición y las tradiciones. Ensayo histórico*, Dinor, San Sebastián 1964, vol. I, 281.

Espíritu Santo todo lo que pertenecía a la revelación apostólica. Era una teología de la tradición, aunque no se usara esta palabra. Pero el sentido que se daba a la inspiración del Espíritu Santo seguía siendo vago y ambiguo. Los términos de inspiración, de revelación y de sugerencia del Espíritu Santo tenían un significado muy similar. De ahí el peligro de englobar en la *Sacra Pagina* los cánones conciliares y los decretos pontificios, dándoles una autoridad casi igual a la de la Escritura, contra lo cual tuvo que reaccionar por otra parte santo Tomás en el texto citado. En efecto, eran más sensibles a la dimensión globalmente divina de la trasmisión de la fe que a la determinación exacta de las mediaciones humanas de esta transmisión[77]. Volveremos a encontrarnos en el siglo XVI con teologías de la revelación continuada[78].

Las tradiciones se invocan cuando se piensa en las cosas mantenidas y observadas en la Iglesia, sin que se pueda encontrar testimonio de ellas en la Escritura. Se trata ordinariamente de las realidades del culto (los sacramentos), de decisiones canónicas o conciliares. Se invocaba entonces una tradición oral. En los siglos XIV y XV los teólogos distinguían tres categorías en el dato normativo: «la sagrada Escritura (y lo que se deducía de ella de manera necesaria), las tradiciones apostólicas no consignadas en la Escritura, las determinaciones eclesiásticas a las que podía llamarse asimismo tradiciones eclesiásticas o tradiciones de la Iglesia»[79].

En este contexto doctrinal, la apelación a los textos magisteriales considerados como tales es relativamente rara. Parece incluso que el joven Tomás de Aquino no conocía en su totalidad los textos de las definiciones de los concilios antiguos. Se apelaba a estos documentos o a las intervenciones de los papas, considerándolos más bien como testigos de la tradición que como una instancia autoritaria propia[80]. Pero la práctica teológica tuvo que ir abriéndose progresivamente a una consideración nueva de la autoridad de los concilios y de los papas.

La autoridad de los concilios

La Edad Media latina conoció la reunión de un gran número de concilios tanto provinciales como «generales». La designación como «ecuménicos» para estos últimos es discutible, ya que sólo se reunían los obispos de Occidente. Se trata de los cuatro concilios de Letrán (1123, 1139,1179 y 1215), de los dos concilios de Lión (1245 y 1274), del concilio de Vienne (1311), del concilio de Constanza (1414-1418) reunido para poner fin al gran cisma de Occidente y finalmente de la serie conciliar marcada por la crisis conciliarista en Basilea, Ferrara, Florencia y Roma (1431-1445)[81]. El concilio II de Lión y el de Florencia conocieron la participación de los griegos e intentaron reducir el cisma entre Oriente y Occidente, sin obtener un éxito duradero[82]. El conjunto de estos concilios tuvo como tarea

77. Cf. *ibid.*, 160.
78. Cf. *infra*, 113-114.
79. Y. CONGAR, *La tradición y las tradiciones*, o. c., I, 263.
80. Mientras que en los tiempos modernos se buscará más bien en la tradición los testimonioos del magisterio: cf. *infra*, 172-174.
81. Cf. t. III, 330-333 y 340-352.
82. En Florencia se expresó la idea de que este concilio debería contarse como el VIII ecuménico, ya que reunía a griegos y a latinos.

principal la de tomar decisiones legislativas (en particular sobre los obispos) y sacramentales, destinadas a toda la Iglesia latina[83]. Su denominación ha sido, en las colecciones canónicas, la de concilios «generales»[84]. Pero la intención de Inocencio III era ciertamente la de reanudar la tradición de los concilios «ecuménicos»[85], En la doctrina de la época un concilio ecuménico era aquel que, convocado por la autoridad legítima (el papa), reunía de hecho a los obispos de todos los países debidamente convocados, para deliberar de los asuntos de la cristiandad»[86]. Todos estos concilios fueron recogidos en el siglo XVI en la lista de concilios ecuménicos establecida por Roberto Belarmino en sus *Controversias* del año 1586[87], recibida todavía hoy, pero sin tener el valor de una determinación oficial o dogmática.

Estos concilios se celebran dentro de un marco institucional completamente distinto del de los de la antigüedad cristiana: son concilios «de cristiandad». No los convoca ya el emperador, sino el papa. En la lista de los lugares en donde se celebran destaca la ciudad de Roma y algunas ciudades de Europa que no están muy lejos. Por estos títulos, estos concilios merecen el nombre de «concilios pontificales», al menos hasta la crisis conciliarista. Por otra parte, en el concilio es el papa el que preside personalmente –a diferencia de los antiguos concilios–, el que habla «con la aprobación del concilio» y, más tarde, «según el consejo de nuestros hermanos», y finalmente el que decide y legisla como si el concilio no fuera más que su consejo[88].

Los primeros concilios medievales ponen en obra espontáneamente la superioridad del papa sobre el concilio. No se pone en duda su primado de jurisdicción. Sin embargo, el papa se sirve del concilio para tomar ciertas decisiones legislativas universales y no puede modificar las decisiones de los concilios anteriores en materia de fe. Los canonistas, a partir del *Decreto de Graciano*, contribuyen a elaborar una doctrina de la monarquía pontificia[89] y tendrán por ello una influencia sobre la teología: influencia de contenido –±ya que los teólogos desarrollarán a su vez la doctrina papal– e influencia de forma –ya que la modalidad jurídica impregna más la reflexión teológica. La referencia a los cánones es una anticipación de la referencia moderna al «magisterio».

La teología del concilio es también objeto de reflexiones desde el período carolingio hasta finales de la Edad Media entre los teólogos y los canonistas. Se enfrentarán varias tendencias: en un primer momento la influencia papal y la del

83. Cf. t. III, 98-101.

84. Se sabe que Pablo VI volvió a este vocabulario a propósito del concilio II de Lión en 1974: cf. t. I, 259.

85. El concilio de Trento se atendrá por su parte a la calificación de «ecuménico».– Sobre esta cuestión, cf. P. FRANSEN, *L'ecclésiologie des conciles médiévaux*, ar. cit., 125-127.

86. *Ibid*, 128.

87. Cf. Y. CONGAR, *1274-1974. Structures ecclésiales et conciles dans les relations entre Orient et Occident*, en *RSPT* 58 (1974) 379. Las páginas 371-390 ponen a punto la lista de los concilios ecuménicos.– Cf. también el amplio estudio de H. J. SIEBEN, *Neuer Konsens über die Zahl der ökumenischen Konzilien*, en *Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung*, o. c., 181-222.

88. P. FRANSEN, *L'ecclésiologie des conciles médièvaux*, art. cit., 132.

89. Cf. t. III, 338-340.

derecho romano se expresan entre los decretistas y afirman la superioridad del papa sobre el concilio; luego, a finales del siglo XIV se hace sentir otra tendencia, que afirma la infalibilidad del concilio en un espíritu polémico frente a la autoridad pontificia[90].

El gran cisma de Oriente pone brutalmente en cuestión la superioridad del papa sobre el concilio. A partir del momento en que tres papas se disputan la sede de Roma, convencido cada uno de su legitimidad y creyendo que ninguna autoridad superior puede dimitirle, ¿cómo salir de la crisis? La cuestión se planteó primero en el concilio de Constanza, que tomó una posición conciliarista moderada y circunstancial, que radicalizó más tarde el concilio de Basilea, dándole el carácter de una doctrina universal. El conciliarismo fue condenado en el concilio V de Letrán en 1516[91].

En este clima de la crisis conciliarista se elevó entre 1378 y 1449 un debate sobre la infalibilidad del concilio ecuménico[92]. El vocabulario empleado es muy diversificado: «incapaz de desviarse», «incapaz de torcerse», «indefectible» (*indefectibilis*) e «infalible» (*infallibilis*). Las cualificaciones doctrinales de la afirmación varían también con los autores: Juan de Ragusa y algunos teólogos del concilio de Basilea hacen de ella un artículo de fe; para otros, se trata de una «posición indudable de todos los autores»; Pedro de Alliaco sólo la considera como «opinión piadosa».

Los argumentos *pro* y *contra* se oponen entre los teólogos. Los adversarios aportan razones históricas (algunos concilios han caído en el error), bíblicos (Lc 22,32; Mt 18,20) y sobre todo teológicos. ¿Cómo aquellos que invocan en favor de esta infalibilidad la «inspiración» del Espíritu Santo pueden justificar que ésta ilumine a unos sínodos manifiestamente marcados por el pecado? Por otra parte, los concilios no pueden pretender la representación de la fe real de la Iglesia infalible, ya que no llevan dentro de sí la caridad y la santidad de los cristianos que son la Iglesia.

Los partidarios de la infalibilidad conciliar desarrollan por su parte cinco argumentos principales: los concilios son infalibles debido a la enseñanza de la Escritura (Mt 28,20; 18,20; Jn 14,16; 14,26; 16,12; Dt 17,8-13; etc.); debido a la «inspiración» del Espíritu Santo[93] de la que gozan; porque son la representación de la infalibilidad de la Iglesia universal; en virtud de las consecuencias inaceptables y absurdas de la tesis que los haría falibles; y finalmente en virtud de la esencia misma del acto de fe en cuanto tal que, de lo contrario, se quedaría sin un principio último.

El objeto de la infalibilidad se expresa de manera global: concierne, según los diferentes autores, a «lo que es necesario para la salvación», a «la fe y los ritos de los sacramentos», a «las verdades de la fe y a todo lo que es necesario o útil para el gobierno de la Iglesia», o a «la fe y las costumbres»[94]. Por tanto, esta infalibili-

90. Cf. H. J. SIEBEN, *Die Konzilsidee der lateinischen Mittelalters (847-1378)*, o. c., 359-360.

91. En el t. III, 340-352 se expuso la historia doctrinal del conciliarismo.

92. H. J. SIEBEN, *Traktate und Theorien zum Konzil*, o. c., 149-207 ha sido el único que ha hecho un estudio global de esta cuestión; me inspiro aquí en él.

93. El término debe comprenderse con la ambigüedad que tenía entonces.

94. Sobre la dualidad «fe y costumbres», cf. t. II, 364ss

dad es un concepto bastante amplio que engloba todo lo que hoy llamaríamos indefectibilidad. Entre las condiciones de la infalibilidad, algunos propusieron la unanimidad del concilio, pero se quedó en la mayoría. Por parte del papa se añade el consentimiento necesario de la Sede de Roma.

La autoridad doctrinal del papa

La Edad Media es también la época en que se manifiesta la primera centralización pontificia en la Iglesia, a partir de la reforma gregoriana. Se refuerza la autoridad del papa, no solamente en los hechos, sino también en teoría. Los *Dictatus papae* de Gregorio VII son ya elocuentes a este propósito[95].Tres siglos más tarde, la Bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII en 1302 marca una cima en la expresión del poder pontificio en la Edad Media y provoca por otro lado una reacción. Termina con esta afirmación perentoria:

> Ahora bien, someterse al Romano Pontífice, lo declaramos, lo decimos, definimos y pronunciamos como de toda necesidad de salvación para toda humana criatura[96].

El poder de jurisdicción es una cosa adquirida. Pero otra cuestión distinta es la que se refiere a la medida, a la extensión e incluso a la infalibilidad de la autoridad doctrinal del papa en materia de fe. Los canonistas de los siglos XII y XIII no enseñan la infalibilidad del papa, y su teología sobre este punto está muy lejos de la que mantendrá el Vaticano I[97]. Perdura todavía el recuerdo de la «herejía» del papa Honorio sobre la voluntad humana de Cristo[98]. Por eso, los primeros testimonios de una inerrancia se refieren a la Sede de Roma (*sedes*) y no al que se sienta en ella (*sedens*): una afirmación corriente decía entonces que la Iglesia romana no había errado jamás en la fe, pero sin precisar en qué afectaba esto al papa a título personal[99]. Por otra parte, la idea subyacente es que había que comprender la infalibilidad en el sentido más global de indefectibilidad. Igualmente, uno de los grandes problemas de la Edad Media será afirmar una excepción del principio según el cual el papa no puede ser juzgado por nadie (según una interpretación de 1 Cor 2,15), en el caso de que se hiciera culpable de herejía[100] y dejara de ser papa.

Los teólogos del siglo XIII comienzan a desarrollar la idea de que el papa, de quien depende el concilio, puede decidir sin error y de forma definitiva sobre los debates doctrinales. Tal es la posición de santo Tomás:

> Una nueva redacción del símbolo, dejamos ya sentado, es necesaria para evitar los errores que surgen. Incumbirá, pues, la redacción del símbolo a la misma auto-

95. Cf. t. III, 324-325.
96. *DzS* 875: *MI* 171.
97. B. TIERNEY, *Origins of Papal Infallibility*, o. c., 57.
98. Cf. t. I, 341.
99. Cf. B.-D. DUPUY, art. «Infaillibilité», en *Catholicisme* V (1963) col 1555.– Cf. P. FRANSEN, *L'ecclésiologie des conciles médiévaux*, art. cit., 140. Algunos textos mantienen una duda sobre la expresión *Ecclesia romana*: ¿es la Iglesia local de Roma o el conjunto de la Iglesia latina?
100. Esta restricción se encuentra en el *Decreto* de Graciano, dist. 40, c. 6.– Cf. P. FRANSEN, *ibid.*, 139.

ridad a la que pertenece determinar por sentencia las cosas de fe para que sean mantenidas inalterablemente por todos. Ahora bien, esto pertenece a la autoridad del Sumo Pontífice [...cf. Lc 22,32]. La razón está en que una debe ser la fe de toda la Iglesia [...]. Esto no podría salvarse si una cuestión sobre la fe, nacida de ella, no fuese sancionada por aquel que gobierna toda la Iglesia, para que sea así su sentencia mantenida firmemente por todos[101].

En efecto, el papa es el que convoca, preside y confirma el concilio. Pero Tomás no emplea todavía el término de infalible más que a propósito de la adhesión a «la doctrina de la Iglesia como a regla infalible»[102]. San Buenaventura, «el principal teórico de la monarquía papal en el siglo XIII»[103], se reduce en la historia de la infalibilidad papal a ser una «figura de transición»[104]. Su doctrina podía desembocar en la idea de que, si la Iglesia universal no puede errar, tampoco puede errar su cabeza. Pero el mismo Buenaventura no expresó nunca esta conclusión[105]

A finales del siglo XIII y durante el siglo XIV la tesis de la infalibilidad se expresaría de forma más clara en un contexto de conflicto, sorprendente para nosotros, entre Juan XXII y la orden franciscana a propósito de ciertas tesis relativas a la pobreza. Pedro Juan Olieu (u Olivi, 1248-1298)[106], franciscano, fue el primero en afirmar la imposibilidad de error del papa cuando determina un punto de la fe. Su argumento principal es el siguiente: es imposible que Dios le haya dado a nadie una plena autoridad para definir sobre ciertas dudas relativas a la fe y a la ley divina, permitiendo sin embargo que se engañe[107]. La motivación coyuntural de Olivi parece ser que fue el edicto papal *Exiit* de Nicolás III (1279), que tomaba posición en favor de las tesis franciscanas, muy discutidas hasta entonces, sobre la pobreza. Porque los grandes defensores de la infalibilidad pontificia en los siglos XIII-XIV no tenían la intención de fundamentar la autoridad del papa reinante, sino al contrario la de impedir que se echara para atrás en las decisiones tomadas por sus predecesores. Olivi intentaba de este modo establecer una garantía para el porvenir.

El debate volvió a surgir naturalmente cuando Juan XXII, papa de Aviñón (1313-1334), revocó el decreto de su predecesor sobre la regla de vida de los franciscanos. Éstos invocaban el decreto irreformable e infalible del documento de Nicolás III en nombre de su interpretación del poder petrino de las llaves y de la «llave del conocimiento» (Lc 11,52). Juan XXII se ofuscó en esta doctrina y mantuvo la diferencia entre la llave del conocimiento y la del poder. El conflicto era complicado, ya que los franciscanos reivindicaban para el papa una infalibilidad que éste rechazaba[108].

101. *STh* II, q. 1. a. 10: BAC VII, 119-120.
102. *Ibid*, q. 5, a. 3: BAC VII, 273.– Cf. Y. CONGAR, *St Thomas Aquinas and the Infallibility of the papal Magisterium*, en *The Thomist* 38 (1974) 811-105.
103. Y. CONGAR. *Eclesiología. Desde san Agustín hasta nuestros días*, en M. SCHMAUS, A. GRILLMEIER, L. SCHEFFCZYK, *Historia de los dogmas* III, 3cd, Ed. Católica, Madrid 1976, 134.
104. B. TIERNEY, *o.c.*,92.
105. Cf. *Ibid.*
106. Cf. t. II, 108-109.
107. Cf. B. TIERNEY, *o.c.*, 116.
108. Cf. *Ibid.*, 171-204.

Guillermo de Occam (hermano menor, † 1350) se comprometió a su vez firmemente en el camino de la reivindicación de la infalibilidad del papa contra el papa[109]. Seguía apoyándose en la distinción de las dos llaves del conocimiento y del poder. Llega incluso a opinar que Juan XXII ha caído en la herejía al contradecir a Nicolás III y que por eso mismo ha dejado de ser papa.

Guido Terreni (Guy Terré, carmelita, † 1342), defensor del poder papal, utiliza antes de 1328 la palabra *infallibilis* a propósito del papa, pero esta vez con una intención favorable al papa[110]. El marco de su reflexión es estrecho, ya que Juan XXII condenó la tesis de que los papas poseen la «llave del conocimiento» y Terreni quiere denunciar la «herejía» de los franciscanos. Para el ejercicio de esta infalibilidad se ponen unas cuantas condiciones. En primer lugar, el papa «no puede derogar lo que ha sido decidido por los concilios en materia de fe o de costumbres»[111]. El papa no goza de esa infalibilidad más que gracias a su vinculación concreta con la Iglesia, cuando define en nombre de su autoridad papal y juzga para concluir definitivamente un debate relativo a la fe. Personaliza entonces la inerrancia de la Iglesia[112]. A finales de la Edad Media tomó cuerpo esta doctrina y pasó a ser mayoritaria entre los teólogos, aunque sin alcanzar su unanimidad. No recibió, sin embargo, ninguna expresión dogmática. Su contexto está aún muy lejos de las preocupaciones del Vaticano I.

II. EL TRATAMIENTO DE NUEVOS CONTENIDOS DOCTRINALES

La evolución que vive la Edad Media en su búsqueda de la inteligibilidad de la fe la lleva a interesarse cada vez más por los aspectos subjetivos de la misma. Los Padres griegos contemplaban el misterio trinitario y cristológico sin preguntarse por el sujeto creyente. Agustín realizó un giro a la vez espiritual –con sus *Confesiones*– y teológico, con el conjunto de los debates entablados en torno a la gracia y la libertad. Hemos visto la preocupación con que la Edad Media tomó el relevo de estas cuestiones e intentó conducirlas a su madurez. Las complejidades del alma creyente se convirtieron en un objeto teológico en el que está muy presente el afán por justificar la racionalidad del conocimiento de fe.

Así pues, hemos de evocar brevemente tres terrenos que interesan muy de cerca a lo que más tarde se llamará la teología fundamental: el conocimiento de Dios, la teología de la revelación y la del acto de fe y su comunicación. Las abordaremos en una referencia privilegiada a santo Tomás de Aquino, ya que no solamente ejerció en estas materias una influencia teológica duradera, sino que condicionó además su problemática dogmática hasta el concilio Vaticano I.

109. B. TIERNEY habla de «anti-papal Infallibility»: *o.c.*, 205-237.

110. *Ibid.* 238: «Pro-papal Infallibility». Cf. G. TERRENI, *Quaestio de [magisterio] infallibili romani pontificis,* ed B.-M. Xiberta, Münster 1926.

111. P. FRANSEN, *L'ecclésiologie des conciles médiévaux*, art. cit., 140.

112. Cf. B.. TIERNEY, *Origins of Papal Infallibility*, o. c., 247-248.– Y. CONGAR, *Eclesiología. Desde san Agustín hasta nuestros días, o.c.*, 150; *Pour une histoire sémantique...*, art. cit., 93.

1. El conocimiento de Dios

Indicaciones bibliográficas: E. Gossmann, *Foi et connaissance de Dieu au Moyen Âge*, Cerf, Paris 1974.– E. Pusset, *Une relecture du traité de Dieu dans la* Somme Théologique *de saint Thomas*, en *Archives de Philosophie* 38 (1975) 559-593.

En la época patrística y en la Edad Media, escribe H. Bouillard, «lo que ocupaba el lugar de la teología fundamental no era una doctrina sobre la revelación, sino la doctrina de Dios»[113]. Pero hay que subrayar además una diferencia entre las dos épocas. Los Padres de la Iglesia se preocupaban ante todo de mostrar la compatibilidad del misterio trinitario con la unidad divina reconocida a la vez por el Antiguo Testamento y por la filosofía griega. No sentían ninguna necesidad de recoger o de cristianizar unas pruebas de la existencia de Dios que venían de los filósofos. La Edad Media, por el contrario, intenta reconocer el derecho que tienen las pruebas de la existencia de Dios a entrar en el marco de la presentación de la *sacra doctrina*. Esta preocupación, atestiguada desde Anselmo de Cantorbery hasta Tomás de Aquino y los últimos escolásticos medievales, entra en su proyecto de hacer de la teología una ciencia rigurosa y de apoyarla lo más posible en unas demostraciones que apelan a la razón común entre todos los hombres. En este sentido, la cuestión de Dios es ya un problema de teología fundamental. Pero no se la trata como si fuera un preámbulo a la fe, sino en el interior de la exposición de la fe. La «teología filosófica» es un capítulo de la teología.

Anselmo de Cantorbery fue el primero que elaboró una prueba «única» de la existencia de Dios, llamada «prueba ontológica»[114], dirigida a un supuesto ateo para convencerle de que su ateísmo es irracional. En este esfuerzo, el creyente se habla también a sí mismo para convencerse de que su fe es racional. Así pues, el argumento no parte de la fe, sino del concepto mismo de Dios, común al creyente y al ateo, como «el ser por encima del cual no puede concebirse nada más perfecto». Pues bien, este concepto incluye la existencia de ese ser, ya que semejante ser es más perfecto si existe que si no existe. Por tanto, la inexistencia de Dios es inconcebible. Este argumento se discutirá a lo largo de toda la historia de la filosofía; los más notables espíritus se repartirán entre los que lo rechazan (santo Tomás, Kant) y los que lo admiten (Duns Escoto, Nicolás de Cusa, Descartes, Leibniz y Hegel). Esto indica toda su seriedad en el plano de la pura filosofía.

Santo Tomás es perfectamente consciente de que hay dos modos de conocer a Dios: el modo racional, que ponen en obra los filósofos a partir de los efectos, y el modo divino, que es una participación en el conocimiento que Dios tiene de sí mismo y que se nos comunica por la gracia de la revelación y en la luz de la fe[115]. Estos dos modos abren el camino a un doble discurso teológico: aquel en que la teología hace recaer su investigación sobre lo que es accesible a la razón, aunque sea propuesto por la fe, y aquel en que se intenta dar cuenta de las verdades propiamente reveladas. En ambos casos se trata de una investigación teológica. Aun

113. H. Bouillard, *Vérité du christianisme*, DDB, Paris 1989, 156.
114. Anselmo de Cantorbery, *Proslogion*: *Obras completas*: BAC 1952, t. I, 353-405.
115. *STh* I, q. 12, a. 12 y 13: BAC I, 446-453.

cuando reflexiona sobre las «vías» que permiten afirmar la existencia de Dios, Tomás lo hace dentro de una construcción teológica que considera en definitiva al Dios de la revelación, cuyo horizonte está siempre presente en las argumentaciones más metafísicas. Por otra parte, veremos cómo para el doctor angélico la revelación fue prácticamente necesaria en lo que concierne a unas realidades accesibles de suyo a la razón, a fin de que todos puedan conocerlas fácilmente[116]. Por consiguiente, la teología filosófica es de suyo posible, es realizable para algunos, pero no para la mayoría de los hombres.

La filosofía se pone al servicio de la teología y muestra que entre la razón y la fe no hay ningún corte que pueda excluir a la primera de la segunda. Si probar por la razón la existencia de Dios no es ni mucho menos un paso previo para la fe, sigue siendo capital que esta prueba pueda instruirse racionalmente, a fin de mostrar que la cuestión de Dios es una cuestión que interesa al hombre en cuanto hombre y que el término de Dios tiene un sentido para su razón.

Pues bien, la existencia de Dios no es evidente por sí misma, ya que es objeto de debate y de interrogación. Por tanto, ha de ser demostrable al menos por sus efectos, aun cuando esta vía no nos conduzca al conocimiento de la esencia divina. Tomás propone entonces, para probar la existencia de Dios[117], cinco vías que se inscriben en un estatuto epistemológico aristotélico: la vía por el movimiento, por la noción de causa eficiente, por la dialéctica de lo posible y de lo necesario, por la dialéctica de los grados y por el gobierno del mundo. Sin entrar aquí en el análisis y en la crítica de estas diversas vías, observemos que cada una de ellas termina con la misma cláusula: «Este ser todo el mundo comprende que es Dios». Con esta fórmula, ¿desea el autor constatar la conclusión o la no conclusión de la prueba? Parece expresar más bien una forma de referirse a Dios que un alcanzar a Dios; estas vías son unas «aproximaciones». Por otra parte, santo Tomás conoce también otras pruebas, elaboradas a partir de cada atributo divino, como la prueba por el dinamismo del espíritu, por la inmaterialidad de Dios y por la composición de las criaturas. Además, la reflexión racional sobre Dios no se detiene en la prueba de su existencia. Si no podemos conocer «lo que Dios es», al menos podemos mostrar todo «lo que no es».

El juego de distinciones hechas por santo Tomás entre los dos conocimientos de Dios y la afirmación fundamental de la posibilidad de un discurso racional sobre Dios son adquisiciones definitivas para la teología. Se prepara así el terreno de los grandes debates de la filosofía de los tiempos modernos sobre el sujeto. Esto condicionará la constitución futura de los tratados de apologética. Y conducirá al concilio Vaticano I a la dogmatización de la posibilidad del conocimiento de Dios por las fuerzas naturales de la razón[118].

116. Doctrina recogida en la *Dei Filius* del Vaticano I
117. *STh* Im q. 2, a. 3: BAC I,150-157
118. Cf. *infra*, 217-220.

2. La revelación

Indicaciones bibliográficas: R. Latourelle, *Teología de la revelación*, Sígueme, Salamanca [5]1982.- M. Seybold et alii, *La révélation dans l'Écriture, la patristique, la scolastique*, Cerf, Paris 1974.– Cf. bibliografía general.

La revelación tampoco era objeto de una consideración especial en la época patrística. Su idea se consideraba como algo lógico: Dios había hablado a los hombres por los profetas y luego en su Hijo Jesucristo. El mismo término (*apokalypsis*) remitía más bien a una literatura particular, la apocalíptica. La teología escolástica habla de ella relativamente poco en sus exposiciones doctrinales; lo hace más bien en los comentarios sobre la Escritura y en la reflexión sobre la profecía. En efecto, se plantean ahora ciertas cuestiones sobre la naturaleza y las modalidades de la revelación. Están bien estructuradas a partir del siglo XIII. En el concilio de Letrán del año 1215 se encuentra una primera expresión de la teología de la revelación sin que aparezca este término:

> Esta santa Trinidad [...] primero por Moisés y los santos profetas y por otros siervos suyos, según la ordenadísima disposición de los tiempos, dio al género humano la doctrina saludable. Y finalmente, Jesucristo, unigénito Hijo de Dios [...], mostró más claramente el camino de la vida[119].

San Buenaventura define la revelación como el acto por el que Dios habla a los hombres iluminando su espíritu. Para él «revelación, palabra, iluminaciones son términos permutables»[120]. Dios habla al hombre bien por medio de signos, interiores o exteriores, bien por una palabra que él inspira. La revelación es necesaria al hombre para iluminarlo divinamente en las cosas de la salvación. Se desarrolla en el tiempo y en la historia según el progreso de una economía que va desde los profetas hasta Cristo, «Doctor infinitamente sabio».

El análisis de las modalidades de la revelación se hace a propósito de la profecía. La profecía, en sí misma, es un tiempo fuerte y pasajero; lleva consigo una «recepción » de representaciones en los sentidos, la imaginación o el espíritu, que son como su materia, y un juicio (*judicium*) dado a propósito de ellas, que es un efecto de la iluminación del Espíritu. Lo que cualifica al profeta es la iluminación que da forma y sentido para comprender las representaciones. Esta iluminación «es infusa, ya que eleva el espíritu a conocer lo que no podría percibir por sus propias fuerzas»[121]. Buenaventura distingue tres modos de revelación profética: el sensible, el imaginativo y el intelectual, siendo este último superior a los otros dos[122]. Así pues, el acto de la revelación designa la iluminación subjetiva que invade al profeta. La enseñanza de Cristo es también una iluminación universal de la humanidad. En Buenaventura están muy cerca las dos nociones de revelación y de inspiración.

Para santo Tomás, la revelación es ante todo una iniciativa de Dios con vistas a la salvación del hombre. Desde el comienzo de la *Suma Teológica*, la revela-

119. *COD* II-I, 495; *DzS* 800-801; *FC* 29-30; *MI* 154.
120. R. Latourelle, *Teología de la revelación*, Sígueme, Salamanca 1967, 170
121. *Comment. in Sententias* III, d. 23, a. 2, q. 2.c: Quaracchi, III, 491.
122. Cf. R. Latourelle, *o. c.* 173

ción interviene como el principio que especifica a la doctrina sagrada de las demás ciencias: «Fue necesario para la salvación del género humano que, aparte de las disciplinas filosóficas, campo de investigación de la razón humana, hubiese alguna doctrina fundada en la revelación divina»[123]. En efecto, Dios es el fin del hombre y lo que constituye el objeto de la salvación del hombre supera infinitamente las posibilidades de su razón. Pero esta misma finalidad salvífica hace igualmente necesaria una revelación sobre las verdades divinas accesibles de suyo a la razón:

> Más aún, fue también necesario que el hombre fuese instruido por revelación divina sobre las mismas verdades que la razón humana puede descubrir acerca de Dios, porque las verdades acerca de Dios investigadas por la razón humana llegarían a los hombres por intermedio de pocos, tras de mucho tiempo y mezcladas con muchos errores [...]. Luego para que con más prontitud y seguridad llegase la salvación a los hombres, fue necesario que acerca de lo divino se les instruyese por revelación divina[124].

Esta afirmación inspirará un texto importante del concilio Vaticano I sobre el mismo tema[125] y sitúa en su lugar debido la posibilidad radical que tiene el hombre de llegar al conocimiento de Dios por su propia razón: es ella la que le permite conocer la revelación.

La revelación se inscribe en un largo movimiento histórico de progreso que procede por etapas sucesivas. Tomás de Aquino distingue tres grandes edades de la revelación: la revelación hecha a Abrahán, que es la del Dios único; la revelación hecha a Moisés, que es la de la esencia divina; la revelación de Cristo, que es la de la Trinidad. Cristo es «la última consumación de la gracia» y su tiempo es el de la «plenitud» (Gál 4,4). Por eso, los que más se acercaron a él, han conocido más misterios[126]; lo cual es una manera de decir que Cristo es la consumación de la revelación. Finalmente, la revelación toma numerosas y diversas formas: diversidad de personajes, de procesos, de contenidos y de grados hasta la plenitud de Cristo. En definitiva, «nuestra fe se apoya en la revelación hecha a los apóstoles y profetas que escribieron los libros canónicos»[127].

Santo Tomás analiza igualmente el proceso de revelación en la conciencia del profeta. Se muestra muy atento al aspecto subjetivo y psicológico de la profecía. La profecía es un carisma de conocimiento sobrenatural, gracias al cual accede el profeta a unas verdades que superan el alcance de su espíritu y en las que es instruido por Dios para el bien de toda la comunidad[128]. Este carisma tiene por tanto una dimensión social: tiene como objeto enseñar a la humanidad lo que necesita para su salvación. En el proceso mismo de la profecía santo Tomás distingue el momento del conocimiento o del descubrimiento, del de la palabra o el anuncio, en el que el profeta utiliza sus propios dones para hablar. La escritura llama a los profetas videntes, ya que ven lo que los demás no ven, por estar rodeado de mis-

123. *STh* I, q. 1, a. 1: BAC I, 71.
124. *Ibid.*
125. Cf. *infra*, 221-223.
126. *STh* II-II, q. 1, a. 6, ad 4m: BAC VII, 111.
127. *STh* I, q. 1, a. 8, ad 2m: BAC I, 93.
128. Cf. J. P. TORRELL, *Recherches sur la théorie de la prophétie au Moyen Age: XII-XIV siècles*, Éd. Univ, Fribourg (Suisse) 1992.

terio[129]. El don de profecía incluye por una parte representaciones (*species*) y por otra una luz (*lumen*) que permite pronunciar un juicio sobre ellas:

> El elemento formal en el conocimiento profético es la luz divina, de cuya unidad recibe la profecía su unidad específica, aun cuando sean diversas las cosas que por ella se dan a conocer a los profetas[130].

Como para Buenaventura, la profecía consiste, pues, ante todo en esta luz y no en el elemento representativo. Esta luz «sobre-eleva» la luz natural de la inteligencia y le da acceso a lo que de suyo es inaccesible. Esta «sobre-elevación» es una inspiración que abre a «una revelación para percibir las cosas divinas»[131]. Si el profeta recibe unas representación sin luz, no es profeta más que en sentido impropio. Pero si recibe la luz sin representaciones, entonces es veraderamente profeta. Puede discernir las representaciones concedidas a otro, o las que él mismo ha recibido en su espíritu de manera natural. Por la mediación del profeta, la revelación se convierte entonces en palabra de Dios, ya que hablar es manifestar a otro su pensamiento. Y esto es lo que Dios hace, pero de manera analógica respecto a la comunicación de la palabra entre dos seres humanos. La revelación en la historia no es todavía más que un conocimiento imperfecto, pero tiene la finalidad de conducir a la plenitud de la contemplación de Dios.

También aquí santo Tomás ha acotado un terreno en el que se tendrán hasta los siglos XIX y XX los debates teológicos sobre la revelación. Su aportación más decisiva se refiere a los elementos psicológicos en donde anuncia las teorías futuras que situarán la revelación y la inspiración en el polo transcendental de la conciencia[132].

3. La teología de la fe

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: H. LANG, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquim von der Gewissheit des übernatürlichen Glaubes*, Filser, Augsburg 1929. – A. STOLZ, *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas v. Aq.*, Herder, Roma 1933.– R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Warny, Louvain 1945.– J. DE WOLF, *La justification de la foi chez saint Thomas d'Aquin et le père Rousselot*, Éd. Universelles/DDB, Bruxelles/Paris 1946.– B. DUROUX, *La psychologie de la foi chez St. Thomas d'Aquin*, Desclée, Paris 1964.– Chr. THEOBALD, *L'Épître aux Hebreux dans la théologie de la foi de saint Thomas au concile Vatican I*, en Varios, *"Comme une ancre jetée vers l'avenir". Regards sur l'Épître aux Hébreux.*, Médiasèvres, Paris 1995, 19-35.

A la revelación responde la fe. Esta conexión que subrayarán con firmeza los dos concilios Vaticanos, es ya la que reconocían los escolásticos, que se interesan no solamente por la objetividad del contenido de la fe y de sus formulaciones (la *pistis* de los Padres), sino también por la forma que toma el acto de fe en la subje-

129. *STh* II-II, q. 171, a.1: BAC X, 454.
130. *Ibid.*, a. 3, ad 3m: BAC X, 463.
131. *Ibid.*, a, 1, ad 4m: BAC X, 456.
132. Por ejemplo, en Karl RAHNER.

tividad creyente. El primero que propuso una síntesis teológica sobre el acto de fe fue Guillermo de Auxerre a comienzos del siglo XIII.

Buenaventura propone así una adecuación exacta entre la revelación y la fe, ya que tienen el mismo contenido. El doctor seráfico habla indistintamente de «la enseñanza de la revelación», de «la verdad de la salvación», de «la verdad de la fe y de la santa Escritura». Para él «la fe nace de la acción conjugada de la palabra exterior y de la palabra interior, de la enseñanza de la predicación oída y de la enseñanza del Espíritu Santo que habla al corazón secretamente [...] La fe viene principalmente de la audición interior, porque en vano trabaja el predicador si interiormente no hay iluminación del Maestro interior»[133].

En la larga exposición de la *Suma Teológica* relativa a la fe (II-II, q. 11-16), la útima de su curso, santo Tomás no consagra más que una cuestión al aspecto objetivo de la fe (q. 1), mientras que da a continuación un tratamiento mucho más largo al acto interior y exterior de la fe (q. 2-3); a la virtud de la fe, que es otra manera de abordar la antropología de la fe, es decir su relación con las potencias del alma; a la caridad; a los seres que son sujetos de la fe; a sus causas en cuanto que se trata de una virtud infundida por Dios; y finalmente a los dones que guardan alguna relación con la fe[134].

En la teología de la fe del Doctor angélico vale la pena retener dos puntos principales: por una parte, su preocupación por subrayar el carácter sobrenatural y transcendente respecto a cualquier realidad meramente humana, lo cual se manifiesta en el hecho de que trata de ella en el marco de las virtudes infusas; y por otra parte, su intención de situar el acto de fe en un horizonte epistemológico humano ante el que pueda justificarse. En la articulación entre estos dos puntos de vista se encuentra la utilización que hace de la definición de la fe que se da en Heb 1,1: «La fe es la sustancia de las realidades que hay que esperar, el argumento de lo que no es evidente». Tomás comenta largamente este texto en su «lectura» de la epístola[135] y vuelve a tratar de él en la *Suma Teológica.*

1. La fe es una cualidad habitual (*habitus*) del espíritu «por el que se tiene una incoación en nosotros de la vida eterna, haciendo asentir al entendimiento a cosas que no ve»[136]. Es un don sobrenatural que viene a adaptar y a proporcionar la inteligencia humana al conocimiento bienaventurado de Dios, y que constituye una anticipación de la visión beatífica. No cabe duda de que la fe sigue siendo la que viene de la escucha (*fides ex auditu*) y la que no arranca al hombre del conocimiento discursivo. No obstante, este conocimiento por lo que se ha oído no se impone como una evidencia intrínseca, sino en virtud de la autoridad de Dios que revela y que es la Verdad primera: «Quien no se conforma, ni se adhiere, como a regla infalible y divina, a la doctrina de la Iglesia, que procede de la verdad primera, manifestada en las Escrituras, no posee el hábito de la fe»[137]. Es evidente

133. R. LATOURELLE, *o. c.*, 174.

134. Para esta exposición me inspiro en el estudio citado de R. AUBERT, *L'acte de foi*, 43-71.

135. Cf. *Thomae Aquinatis opera omnia*, Vivès, Paris, t. XXI, 561-734; cf. el estudio de este texto por Chr. THEOBALD. *L' Epître aux Hebreux dans la théologie de la foi de saint Thomas au concile Vatican I*, art. cit., en el que me inspiro igualmente.

136. *STh* II-II, q. 4, a. 1: BAC VII, 239.

137. *STh* II-II, q. 5, a. 3: BAC VII, 273.

que en la trasmisión de la fe Cristo desempeña una función esencial, ya que según la interpretación de *Hebreos* 12, 2 que da santo Tomás, Cristo no es solamente «el iniciador (*archègos*) y el que la lleva a su cumplimiento», sino «el autor y el consumador de la fe»: es su autor, porque la enseña (cf. Heb 1,1; Jn 1,18) y porque ha sabido imprimirla en el corazón de los fieles; y es también el «cumplimiento» de la fe, porque confirma esa fe con sus milagros y sus obras[138]. Pero, como demuestra la referencia a Cristo, el aspecto exterior de la fe no es el único fundamento de su acto y tampoco basta. La fe es una virtud teologal, es decir un don interior de Dios, una gracia, que interviene en el corazón del ejercicio de las facultades humanas y las hace capaces de acceder a unas verdades que son inaccesibles para ellas:

> Es, pues, necesario asignar otra causa interior que mueva a asentir interiormente a la verdad creída [...] El hombre, para asentir a las verdades de fe, es elevado sobre su propia naturaleza, y ello no puede explicarse sin un principio sobrenatural que le mueva interiormente, que es Dios[139].

Tomás se representa esta gracia como un luz (*lumen fidei*) infusa que ilumina la inteligencia. Con el tiempo matizará la importancia y el papel que concede a esta luz, pero seguirá manteniendo el principio ya establecido.

2. En la Edad Media, se presenta igualmente la fe de otra manera en referencia al sentido filosófico antiguo, que la situaba entre la ciencia y la opinión. La fe no es ciencia, ya que no se basa en la evidencia interna de la cosa; tampoco es opinión, porque no se compagina con la duda. Es una certeza que recae en una realidad no evidente. Hugo de San Víctor decía: «La fe es una certeza que se refiere a unas realidades ausentes, superior a la opinión e inferior a la ciencia»[140]. Del mismo modo, después de santo Tomás de Aquino, Gregorio de Rímini dirá también: «Todo asentimiento desprovisto de evidencia y de duda es una fe»[141]. En este sentido, el término valdrá igualmente para las conclusiones teológicas, que se llamaban proposiciones de fe, no porque perteneciesen a la revelación, sino, porque pertenecían al terreno de los conocimientos no evidentes por sí mismos. Por consiguiente, a través de esta referencia noética, el concepto de fe era relativamente amplio.

Tomás de Aquino inscribe su reflexión en esta tradición. Recogiendo en la *Suma* la definición de la fe dada por Heb 1,1, opina que el apóstol dio, no ya una definición en forma de la fe, sino los elementos de los que se puede sacar una verdadera definición de la fe:

> La fe, que es un hábito (*habitus*), debe definirse por su propio acto relacionado con su propio objeto. Pues bien, el acto de fe es [...] un acto del entendimiento determinado al asentimiento del objeto por el imperio de la voluntad. El acto de fe

138. Cf. Chr. THEOBALD, *art. cit. 28*, a propósito de la *Lectio* de santo Tomás: Vivès, t. 21, 710-711.

139. *STh* II-II, q. 6, a. 1: BAC VII,283s.– Sobre este texto, cf. E. KUNZ, *Wie erreicht der Glaube seinen Grund*, en *ThPh* 62 (1987) 352-381.

140. HUGO DE SAN VÍCTOR: *PL* 176, 330c.

141. Citado por A. LANG, *o. c.*, 190.

dice orden al objeto de la voluntad –el bien y el fin– y a la verdad, objeto del entendimiento[142].

Esta definición recuerda la de la *Lectura* de la epístola a los Hebreos: «Creer es un acto de inteligencia determinado hacia un solo partido bajo el imperio de la voluntad»[143]. Por consiguiente, el acto de fe está situado en una doble referencia a la inteligencia, ya que su objeto es la verdad, y a la voluntad, cuyo fin es la posesión de las realidades que la fe hace esperar. La dualidad del objeto y del fin converge en la unidad de los transcendentales de lo verdadero y lo bueno. La fe es la presencia en esbozo de unas realidades esperadas, pero es también un *argumentum* de lo que no es evidente. Esto permite situar el estatuto epistemológico de la fe; no es ciencia, ya que no es evidente por sí misma; pero es más que una opinión sujeta a la duda, mediante una intervención justificada y fundada de la voluntad.

Si la virtud de la fe y su *habitus* son dones que se refieren formalmente a la inteligencia, el Aquinate tampoco se olvida del papel de la voluntad que viene a suplir la falta de evidencia del objeto de la fe y a ayudar al asentimiento. Porque hay casos en que «asiente el entendimiento, no porque sea suficientemente movido por el propio objeto, sino que inclina voluntariamente a una parte más que a otra por cierta elección»[144]. Así pues, el conocimiento de fe entra en el cuadro general del conocimiento, ya que a menudo creemos una cosa que no hemos visto por el testimonio de otra persona que juzgamos digna de crédito. La inteligencia obedece la orden de la voluntad, por la sencilla razón de que la voluntad se apoya en el motivo de la autoridad divina. Esta lógica es igualmente la de los movimientos divinos que atraen hacia la fe, antes de que ésta se haya convertido en una virtud infusa.

Santo Tomás se planteó igualmente la cuestión de la credibilidad del acto de fe, sin duda en términos no tan punzantes como la teología de los tiempos modernos. Piensa que existen signos exteriores de credibilidad, como los milagros y los argumentos racionales que muestran la alta conveniencia de las afirmaciones de la fe. El recurso a los milagros ocupa en él un lugar importante, en relación con su teología del milagro, que subraya su transcendencia y su origen divino. No obstante, opina que el milagro no es una condición ni necesaria ni suficiente de la fe. La fe que se apoya en los milagros es una fe inferior[145]. El milagro es para él una confirmación:

> El que cree tiene motivo suficiente para creer, pues es inducido a ello por la autoridad de la doctrina divina confirmada por los milagros y, lo que es más, por el impulso interior de Dios, que invita a ello[146].

Encontramos aquí, como en Buenaventura, la correspondencia entre el testimonio exterior del anuncio de la palabra de Dios y la gracia interior. El milagro no interviene más que a título de confirmación del testimonio exterior. La prueba por el milagro no ocupa, por tanto más que un papel secundario en su pensamien-

142. *STh* II-II, q. 4, a. 1: BAC VII, 237s.
143. *Thomae Aquinatis opera...*, t, 21, 686; cf. Chr. THEOBALD, *art. cit.*, 25 y su comentario.
144. *STh* II-II, q. 1, a. 4: BAC VII, 100.
145. Sobre esta cuestión cf. R. AUBERT, *o. c.*, 644-65.
146. *STh* II-II, q. 2, a. 9, ad 3: BAC VII, 200.

to. El instinto interior de la fe hace que el creyente se apoye en un dato divino, en la verdad misma de Dios, superior a toda razón humana. Esto basta para justificar el acto de fe ante la razón. El recurso a los signos exteriores de credibilidad no los eleva al estatuto de condición normal del acto de fe[147].

Más todavía quizás que en los puntos precedentes, el lugar que aquí reservamos al pensamiento de santo Tomás se justifica por la influencia multisecular que ejercerá en el pensamiento teológico y en el dogma. «Las intervenciones del magisterio eclesiástico [...] se inscriben con toda naturalidad en la prolongación del tratado escolástico de la fe, tal como lo puso a punto santo Tomás»[148]. Su manera de utilizar la Epístola a los Hebreos reúne «un corpus relativamente homogéneo de versiculos (*dicta probantia*)», que se volverán a encontrar «en el *Decreto sobre la justificación* del concilio de Trento (1547), antes de encontrarlos de nuevo en el cap. III de la Constitución *Dei filius* del concilio Vaticano I, en donde constituye la base escriturística de la definición dogmática de la fe que tanto marcará al *analysis fidei* hasta el Vaticano II»[149]. El futuro análisis del acto de fe se referirá espontáneamente a sus posiciones y se inscribirá dentro de los límites que él trazó.

III. LA APOLOGÍA DE LA FE Y EL DISCURSO CONTRA LOS HEREJES Y LOS GENTILES

La cristiandad medieval elabora su doctrina en función de su propio mundo. No obstante, como se ha señalado, el afán por la justificación de la fe está ya presente en el inmenso esfuerzo de inteligibilidad que atraviesa esta época[150]. Por otro lado, los doctores medievales se plantearon la cuestión de los motivos de credibilidad y del acceso de la gente sencilla a la fe y en este sentido se entregaron a una apología de la fe; tenían que tener en cuenta además las herejías de su tiempo y a los que llamaban con un término genérico «los infieles», entre los que incluían a la vez a los seguidores de la sabiduría racional heredada de los paganos, a los judíos siempre presentes en la sociedad medieval, a pesar de las exclusiones ya señaladas, y finalmente a los musulmanes, desconocidos por hipótesis en la época patrística, pero que se muestran activos y amenazan con frecuencia las fronteras de la cristiandad, mientras que sus filósofos transmiten el pensamiento de Aristóteles.

1. Los primeros rasgos de una apología de la fe

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: A. LANG, *Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters*, Herder, Freiburg 1962.

147. Sobre la cuestión de saber si santo Tomás admitía la posibilidad de una credibilidad natural, discutida desde P. ROUSSELOT, cf. R. AUBERT, *o. c.*, 69-71.

148. R. AUBERT, *o. c.*, 44.

149. Chr. THEOBALD, *art. cit.*, 20

150. Cf. *supra*, 69-70.

1. Santo Tomás, como hemos visto, habla de una necesidad de la revelación en lo que se refiere a las verdades normalmente accesibles a la razón natural, a fin de evitar a la mayor parte de los hombres caer en la ignorancia y en el error. Así pues, en este terreno hay «razones demostrativas en favor de la fe aducidas como preámbulos (*praeambula fidei*) a los artículos»[151], y que contribuyen a conducir a la fe. Igualmente, hay ciertas verdades que constituyen un presupuesto necesario para una iluminación de la fe, ya que proponen los conceptos y conocimientos a partir de los cuales puede expresarse la comprensión de los misterios de la fe: «Las cosas que pueden probarse demostrativamente son incluidas entre las materias de fe [...], porque se preexigen a las verdades de fe»[152].

La cuestión de los prenotandos o de los «antecedentes de la fe (*antecedentia fidei*), según el lenguaje franciscano, estaba a la orden del día antes de santo Tomás. Estos antecedentes comprendían a la vez las verdades religiosas fundamentales y ciertos datos éticos naturalmente accesibles al hombre. Como los unos y los otros eran presupuestos necesarios para la elaboración de un discurso teológico, tenían un doble papel, apologético y especulativo[153]. Entre ellos la perspectiva tomista inscribe la existencia de Dios, la unidad y la inmaterialidad divina, la espiritualidad y la inmortalidad del alma, la libertad de la voluntad, la unidad substancial del cuerpo y del alma, y en general las verdades fundamentales de la moral. Cada escuela elaboraba entonces su propia lista de los antecedentes de la fe[154].

Para los misterios de fe propiamente dichos, la iluminación funcionará de manera distinta, con la ayuda de la analogía de la fe, de comparaciones, de argumentos de verosimilitud, de coherencia interna, etc. Pero santo Tomás se muestra siempre atento a los posibles resbalones de estas demostraciones. A propósito del comienzo del mundo, que él piensa que es un objeto de fe y no de saber, advierte:

> Y esto conviene tenerlo muy en cuenta, no sea que, presumiendo alguno demostrar las cosas que son de fe, alegue razones no convincentes, con lo cual dé a los no creyentes ocasión de irrisión, juzgando ellos que por tales razones asentimos nosotros a las cosas que son de fe[155].

Además, la apología tendrá que resolver las dificultades que presentan los adversarios contra las afirmaciones de la fe, proponiendo contra-argumentos[156].

2. Pero la argumentación por las razones tiene que apoyarse igualmente en los *testimonios de la fe*. Por testimonios se entienden los motivos de credibilidad que siguen siendo exteriores al contenido mismo de la fe, pero que funcionan como signos sensibles en favor de su verdad y como confirmaciones que disponen al espíritu a creer. El signo principal es el milagro. Se apela del mismo modo a las profecías. También aquí los diferentes teólogos presentan listas más o menos largas de motivos de credibilidad[157].

151. *STh* II-II, q. 2, a. 10, ad 2m: BAC VII, 202.
152. *Ibid.*, q. 1, a. 5, ad 3m: BAC VII, 103; sobre este punto cf. A. LANG, *Die Entfaltung des apologetischen Problems...*, o. c., 58-59. Me inspiro en esta obra para las reflexiones siguientes.
153. Cf. A. LANG, *o. c.*, 96.
154. Cf. *ibid.*, 100-109.
155. *STh* I, q. 46, a. 2: BAC II, 532s.
156. Cf. A. LANG, *o. c.*, 60-63.
157. *Ibid.*, 128-138.

Esta preocupación por los signos externos de credibilidad es palpable en la nueva interpretación de la fórmula de 1 Pe 3,15, tantas veces citado por aquella época: «Estad siempre dispuestos a justificar (*pros apologian*) vuestra esperanza ante los que os pidan cuentas de ella». El texto, comprendido primero como una invitación a la justificación racional del contenido de la fe, se aplica a continuación a los testimonios que hacen creíble la revelación[158]. Los milagros intervienen aquí en primer plano.

3. A esto se añade el interés por elaborar pruebas de la fe «en general» (*in universali*), es decir, argumentos capaces de fundamentar la fe en sí misma, su verdad, su valor para la salvación, usando argumentos que la abrazan en su globalidad. Guillermo de Alvernia a comienzos del siglo XIII es un testigo de esta preocupación que apela en particular a los milagros[159]. Este tipo de fe es la de los «simples» que no pueden entrar en los detalles de los artículos: el hombre sencillo cree las mismas cosas que el hombre sabio, pero de otra manera. Cree en general lo que el sabio cree en particular[160]. Distinción que corresponde a la diferencia entre la justificación de la fe «por los testimonios» y «por las razones». Esta concepción la formaliza así santo Tomás:

> Todo lo que encierra la fe puede considerarse de dos maneras, sea en especial, y entonces no puede ser a la vez visto y creído [...] , o bien en general, bajo la razón común de creíble, y de este modo las cosas de la fe son vistas por el creyente; pues no creería si no viera que ellas deben ser creídas, bien por la evidencia de los signos o por otros motivos semejantes[161].

El sabio no cree, por tanto, en los puntos sometidos a la fe pero accesibles a la razón, ya que los conoce con ciencia cierta; el «simple», por el contrario, al que son inaccesibles esas pruebas, las cree en virtud de signos externos.

Próxima a esta concepción de la justificación de la fe «en general» es la de la «fe implícita» (*fides implicita*) o fe «indistinta». En efecto, se aceptaba que los santos del Antiguo Testamento habían tenido implícitamente fe en Jesucristo, ya que la fe explícita sólo puede darse en el Nuevo Testamento. Del mismo modo, los simples de hoy pueden tener una fe velada e inscrita en la práctica de los sacramentos. No es necesario exigir de ellos una fe explícita en la totalidad del contenido de la fe. Basta con que conozcan las verdades necesarias a la salvación y que presten un asentimiento implícito a lo demás. Nos encontramos aquí de nuevo con la idea de una fe «en general» de todo lo que cree la Iglesia[162]. Santo Tomás dice por ejemplo: «El que cree que la fe de la Iglesia es verdadera, por eso mismo cree como implícitamente cada uno de los puntos que están incluidos en la fe de la Iglesia»[163]. Esto no dispensa de creer explícitamente ciertas verdades esenciales, como dice una declaración minimalista de Inocencio IV, según la cual «basta a los simples y quizás a todos los laicos»[164] creer que «Dios existe y que es

158. *Ibid*, 80.
159. Cf. *ibid.*, 83-85.
160. GUILLERMO DE ALVERNIA, *De fide*, c. 2 (Paris 1591, fol. 12a); cf. A. LANG, *o. c.*, 84.
161. *STh* II-II, q. 1, a. 4, ad 2: BC VII, 100.
162. A. LANG, *o. c.*, 89-91.
163. Opúsculo *De Veritate*, q. 14, a. 11: cf. A. LANG, *o. c.*, 90.
164. Este texto es revelador de la separación cultural entre clérigos y laicos, comprendida como la que reina entre personas instruidas y personas ignorantes. Cf. t. III, 123.

el remunerador de todos los hombres de bien» Los otros artículos se creerán implícitamente, según lo que cree la fe de la Iglesia[165]. Santo Tomás es más exigente:

> En cuanto a las primeras verdades de la fe, que son los artículos, debe el hombre creerlos explícitamente, con la misma necesidad como está obligdo a tener fe. Mas respecto de los otros creíbles, no está obligado a creerlos explícitamente, sino solo implícitamente, o en la disposición de ánimo, en cuanto está preparado a creer todo lo que en la divina Escritura se contiene[166].

Así pues, la teología medieval puso importantes jalones en los temas que se convertirán en objeto de la apologética de los tiempos modernos.

2. La Edad Media ante sus herejes

Indicaciones bibliográficas: Varios, *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, 11 e-18 e siècles*, Mouton co., Paris/La Haye 1968.– M. D. Lambert, *Medieval Heresy. Popular Movements from Bogomil to Hus*, E. Arnold, London 1977.– C. T. Berekhout – J. B. Russell, *Medieval Heresies. A Bibliography 1960-1979*, Pont. Inst. of medieval Studies, Toronto 1981.– P. Vallin, *Les chrétiens et leur histoire*, Desclée, Paris 1985.– M. Reeves, *The Influence of prophety in the later Middle Age: a study in Joachimism*, Univ. of Notre-Dame Press, London 1993.

Las herejías medievales

Las herejías medievales son muy diferentes de las de la antigüedad cristiana. En primer lugar, no se refieren ya, prácticamente nunca, a los misterios trinitario y cristológico; se refieren ante todo a la Iglesia y a los sacramentos, traduciendo así las grandes preocupaciones de la época. Entre ellas se puede distinguir entre las herejías populares y las herejías o errores sabios. Las herejías –hay que tomar esta palabra en la acepción amplia de este tiempo– populares fueron obra de líderes carismáticos que enseñaban un radicalismo evangélico y entraron en conflicto con una jerarquía considerada a la vez demasiado clerical y demasiado tolerante con los sacerdotes indignos. Un movimiento importante en este sentido fue el movimiento *cátaro*, designado así con una palabra griega que significa los «puros» o los «perfectos». Los líderes de este movimiento eran hostiles a toda forma de mediación en la Iglesia y ponían en discusión los sacramentos (sobre todo el matrimonio, ya que predicaban una castidad escatológica); deseaban volver a la Iglesia primitiva y a un «cristianismo auténtico»; enseñaban una pobreza absoluta y un ascetismo riguroso. Pero no se confundían con los «espirituales». Los cátaros se manifestaron en la segunda mitad del siglo XII en varios países de la Europa occidental, antes de ser localizados por las fuentes en la región de Albi, de donde tomaron el nombre de albigenses, y fueron también muy influyentes en el norte de Italia. Rompieron los lazos con la Iglesia, de la que decían que había

165. Citado por A. Lang, *o. c.*, 90.
166. *STh* II-II, q. 2, a. 5: BAC VII, 188s.

traicionado el Evangelio. Su movimiento conoció un gran éxito y se difundió por toda Europa; celebraron incluso por los años 1174/1176 un «concilio cátaro» en Saint-Félix de Caraman[167]. El catarismo planteaba a la Iglesia un problema evidente, ante el que reaccionó mal, con un rigor implacable, sin obtener por ello verdaderos resultados.

Otros movimientos de tipo evangélico se manifestaron por esta misma época, en particular el de los Valdenses, llamados así por un comerciante de Lión, Pedro Valdo o Valdés (*Valdesius*)[168]. Tras una conversión personal, hizo que le tradujeran los evangelios a la lengua vulgar y empezó a predicar por las calles, seguido muy pronto por un grupo de discípulos. El conflicto con la jerarquía de la época surgió por el hecho de que los laicos no tenían derecho a predicar, según una disposición del *Decreto* de Graciano. El conflicto se fue endureciendo progresivamente y llevó a la ruptura: Valdo no se sometió cuando le retiraron su autorización provisional de predicar. Fue excomulgado y luego condenado como hereje en 1184. En Milán nació un movimiento análogo, cuyos miembros laicos tomaron el nombre de *Humillados*; fueron primero excomulgados y luego reconciliados por Inocencio III. En el caso de los Valdenses y de los Humillados no se trataba de herejía en el sentido moderno de la palabra, sino más bien de una actitud cismática, ya que en su comportamiento no había nada que los separase de la ortodoxia doctrinal[169].

Las otras herejías medievales fueron más exactamente errores teológicos sabios que se referían a un punto doctrinal discutido en las escuelas. No tenían ni mucho menos el mismo impacto eclesiológico y social. Con ellos las universidades podían actuar sirviéndose de censuras y los papas actuaron puntualmente, como en la condenación de ciertas proposiciones o en la exigencia de que firmasen una confesión de fe; es lo que ocurrió por ejemplo con Berengario, Abelardo, Gilberto Porretano y el mismo Pedro Lombardo.

La Inquisición

Al servicio de la defensa y de la regulación de la fe el siglo XIII recurrió a la violencia física. No cabe duda de que esta época veía cómo crecía la disidencia religiosa, particularmente con los cátaros albigenses, contra los que se emprendió una cruzada en 1209. «La novedad no reside en la violencia, a la que se había recurrido ya muchas veces contra los que se desviaban en los siglos XI y XII, sino en el uso deliberado y sistemático de la misma con ciertas categorías de personas, con el visto bueno de la sociedad y por medio de unas instituciones creadas en el plano político, judicial y social»[170]. En una sociedad institucionalmente cristiana la desviación herética era considerada también como un problema de orden público. Así pues, la Iglesia y el Estado se unieron en la represión. Desde el siglo XII se usaba la pena de muerte en la hoguera contra los herejes obstinados, ya que la herejía se comparaba con la hechicería. La herejía cátara fue ocasión de una deci-

167. Cf. A. VAUCHEZ, en *Histoire du christianisme*, t. 5, Desclée, Paris 1993, 466.
168. Cf. t. III, 335
169. Sobre estos dos movimientos, cf. A. VAUCHEZ, *o. c.*, 460-472, en el que me inspiro aquí.
170. A. VAUCHEZ, refiriéndose a R. I. MOORÉ, *o. c.*, 820.

sión papal de Lucio III (1181-1185), recogida por el concilio IV de Letrán (1215) y por Gregorio IX (1227-1241). El concilio de Letrán se expresa de este modo:

> Excomulgamos y anatematizamos toda herejía que se levante contra la fe santa, católica y ortodoxa [...]. Condenamos a todos los herejes, sean cual fuere el nombre que llevan, presentando rostros distintos, pero ligados juntamente por la cola, ya que la vanidad los congrega. Una vez condenados, que sean entregados a los poderes seculares en ejercicio o a sus ministros, que se preocuparán de castigarlos como conviene[171].

El umbral peligroso que se había franqueado era el del paso de las penas espirituales –la excomunión– a las diversas penas temporales: degradación para los clérigos, confiscación de bienes, incapacidad de ejercer cualquier función en la sociedad, destierro, negación de sepultura cristiana... Se imponía a los obispos el deber de buscar y castigar a los herejes y de entregar a los culpables al brazo secular, para que recibieran el castigo necesario o el «trato merecido» (*animadversio debita*). Todos los que los sostenían, les daban acogida o se mostraban demasiado blandos en la represión eran sancionados igualmente.

Gregorio IX instituyó formalmente entre 1231 y 1233 la Inquisición, como tribunal especialmente encargado de combatir la herejía, e integró su procedimiento en el derecho canónico. Mantuvo el suplicio del fuego y las demás penas en una constitución de 1231. Confió principalmente a los religiosos mendicantes (dominicos y franciscanos) la Inquisición, que se convirtió progresivamente en un tribunal autónomo. Bajo su pontificado, la Inquisición funcionó en Francia, Italia, España, Alemania y los Países Bajos y se entregó a numerosas ejecuciones en la hoguera. Intervenía además en los crímenes de sacrilegio, de blasfemia, de sodomía, de magia, de hechicería y de alquimia. La Inquisición se fue imponiendo por todas partes; se violaron cada vez más los derechos de la defensa, ya que el sospechoso de herejía tenía que demostrar él mismo su inocencia, tenía que guardar secreto y estaba privado de abogado. Se estimulaba la delación. El interrogatorio iba dirigido a obtener la confesión de herejía. En 1252 el papa Inocencio IV autorizó la tortura como medio de prueba. Las penas eran la cárcel, a veces la reclusión de por vida. Los «relapsos» eran condenados a morir en la hoguera, pena que ejecutaba el brazo secular.

Nos resulta difícil comprender cómo el afán de conservar intacto el depósito de la fe pudo llegar a semejante falta de humanidad y a tales excesos en la injusticia y la crueldad. Se trata sin duda de un grave abuso de poder totalitario, compartido entre la Iglesia y el Estado. Hay que señalar que el conjunto de la sociedad de la época pensaba que las cuestiones de fe tenían que arreglarse en caso necesario por la violencia física y la muerte. Concebía además la unidad política y religiosa como una uniformidad. Se deseaba establecer «una sociedad cristiana perfecta bajo la dirección de un jefe único, el papa»[172]. Muchos inquisidores buscaban la conversión del culpable a través de su confesión. El mismo santo Tomás, que opina que no se puede obligar por la fuerza a un infiel a que acepte la fe, piensa por el contrario que se puede forzar físicamente a los herejes y a los após-

171. Lateranense IV, *Constitutio adversus haereticos*, COD II-1, 501.
172. A. VAUCHEZ, *o. c.*, 822.

tatas a «cumplir lo que han prometido y mantener lo que una vez han aceptado»[173]. Esta convicción estaba muy extendida incluso en los tiempos de la Reforma y explica la violencia de las guerras de religión que la siguieron. En su conjunto, la época patrística, a pesar de sus pocas complacencias con las desviaciones de los herejes, había ignorado este tipo de penas, excepto la del destierro para los obispos condenados.

Discursos y censuras contra los herejes

En la Edad Media no se olvidaron las herejías que habían marcado la antigüedad cristiana. Su refutación se integra normalmente con la doctrina sagrada. Igualmente son conscientes de sus posibles supervivencias en la actualidad de las herejías y de los errores. En la *Suma Teológica,* santo Tomás esboza una reflexión sobre las condiciones de la discusión en materia de fe: se puede discutir con los herejes «utilizando un artículo de fe contra los que niegan otro», pero con el no creyente «no quedan medios para hacerle ver con razones los artículos de fe; pero sí los hay para resolver sus objeciones en caso de que las ponga»[174].

Estas afirmaciones se quedan en el orden de los principios. Concretamente, la lucha contra las opiniones erróneas o juzgadas como heréticas pasa por la aplicación de censuras graduadas. Las Facultades de teología son las primeras en ponerlas a punto, pero el magisterio romano adoptó ya este sistema en la Edad Media y más aún en los siglos XVII y XVIII[175]. Las condenaciones doctrinales tienen en cuenta dos parámetros principales: la dimensión especulativa del error y su alcance pastoral. La censura se expresa en una o varias notas, que intentan calificar con la mayor precisión posible ciertas proposiciones formuladas de forma lapidaria. La calificación más grave es la de herejía. Pero domina la nota de *error* y puede dar lugar a múltiples matices: falso, impropio, ridículo, absurdo, opuesto a los principios de los filósofos paganos, temerario», o también: «falso, con algunos puntos heréticos, algunos dudosos respecto a la fe, algunos que hay que poner en la picota», o a veces: «error que afecta a la fe, opuesto a la opinión común»[176]. Ockham hará la primera disertación sobre las notas teológicas[177]. Distingue varias clases de verdades y por tanto de errores: el error principal contradice solamente a los puntos contenidos en la sagrada Escritura, por revelación explícita o implícita, y debe ser llamado herejía; en el último grado está el error que contradice a una verdad deducida de la sagrada Escritura o de la verdad apostólica no consignada en las Escrituras: este error «sabe a herejía» (*sapit haeresim*) sin ser formalmente herético. Así pues, Ockham plantea bien la distinción entre la herejía que se opone a una verdad divina y el error que se opone a

173. *STh* II-II, q. 10, a. 8: BAC VII, 375.

174. *STh* I, q, 1, a. 8: BAC I, 91.

175. Cf. *infra*, 140-142.– Un buen ejemplo de ello son los 219 artículos condenados en París el 7 de marzo de 1277. Cf., sobre este punto, B. NEVEU, *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Bibliopolis, Naples 1993, 94-106, que estudia el dossier de las censuras en la Edad Media.

176. *Ibid*, 97; sigo aquí su argumentación.

177. G. OCKHAM, *Dialogus de dignitate papali et regia*, ed. C. K. Brampton , Clarendon Press, Oxford 1931.– Cf. B. NEVEU, *o. c.*, 97-99.

una verdad de «fe solamente eclesiástica». Pero el discernimiento de la frontera entre los dos terrenos resulta bastante flúido, dada la amplitud del concepto de «revelación implícita» y el número creciente de conclusiones teológicas, cuya negación era considerada como un error doctrinal. Sobre la cuestión de las censuras la Edad Media no hace más que esbozar un movimiento destinado a tener un floreciente porvenir.

3. Los «gentiles» de la Edad Media

La Edad Media no se mostró insensible a la increencia. Su concepto de *infideles* es incluso bastante englobante. Ya san Anselmo sentía la preocupación de responder a las objeciones de fuera en su exposición de la doctrina cristiana. Entre estos infieles están los paganos, o los herederos del paganismo intelectual de la antigüedad; están también los judíos y los musulmanes, que no eran simplemente considerados como paganos. Estos infieles piensan que el misterio de la encarnación, así como la muerte en la cruz de Jesucristo, «es una ofensa y un ultraje contra Dios». Por tanto, la teología se enfrenta también con la tarea de convertirlos[178].

Santo Tomás había escrito, mucho antes de la *Suma Teológica*, una *Summa contra los Gentiles* (entre 1258 y 1264), que procede de una manera muy distinta. ¿Quiénes son estos «gentiles»? Se creyó por mucho tiempo, basándose en un texto apócrifo de Pedro Marsili, que se trataba de una obra misionera, de una especie de manual destinado a los dominicos que iban a anunciar el evangelio entre los moros. Pero el título de la obra, en la medida en que es auténtico, va en contra de esta hipótesis: los Gentiles designan para santo Tomás a los paganos en general, y no a los musulmanes. Además, santo Tomás no cita el Corán ni manifiesta ninguna preocupación por refutarlo.

Se creyó luego que se trataba de una obra anti-averroísta, dirigida contra la filosofía árabe. Los Gentiles serían entonces todos los filósofos no-cristianos. De hecho, la obra va dirigida contra el paganismo antiguo, en cuanto que «produjo una filosofía acabada, casi sin mezcla de errores: la filosofía de Aristóteles»[179]. Esta filosofía es una instancia de la verdad de siempre. Pero dio lugar a varios errores y la influencia de la sabiduría pagana sobre la filosofía cristiana engendró las herejías. El libro se refiere a la motivación racional permanente de las herejías antiguas respecto a la fe. Por otra parte, el otro título que le dan los manuscritos, por lo visto más original, es el siguiente: «Libro de la verdad de la fe católica, contra los errores de los infieles»[180]. Pero recojamos la intención del Doctor angélico de su propia pluma:

> Tomando, pues, confianza de la piedad divina para proseguir el oficio de sabio, aunque exceda a las propias fuerzas, nos proponemos la intención de manifestar, en cuanto nos sea posible, la verdad que profesa la fe católica, eliminando los errores contrarios [...].

178. Cf. M. Roques, introducción a la ed. del *Cur Deus homo*? *SC* 91, 1963, 69-74.
179. A. Gauthier, introducción a la ed. del *Contra Gentes*, Lethielleux, Paris 1961, t. I, 76. Esta introducción presenta el dossier de la cuestión.
180. *Ibid*., 75.

> Es difícil, por otra parte, proceder en particular contra cada uno de los errores, por dos razones: en primer lugar, las afirmaciones sacrílegas de los que erraron no nos son detalladamente conocidas de modo que sepamos sacar razones de sus mismas palabras para su refutación. Los doctores antiguos usaron este método para refutar los errores de los gentiles. Porque, siendo ellos gentiles o, al menos, conviviendo con ellos y conociendo con precisión su doctrina, podían tener noticia exacta de sus opiniones. En segundo lugar, porque algunos de ellos, por ejemplo los mahometanos y paganos, no convienen con nosotros en admitir la autoridad de alguna parte de la Sagrada Escritura, por la que pudieran ser convencidos, así como contra los judíos podemos disputar por el Viejo Testamento, y contra los herejes por el Nuevo. Mas éstos no admiten ninguno de los dos. Hemos de recurrir, pues, a la razón natural, que todos se ven obligados a aceptar, aun cuando no tenga mucha fuerza en las cosas divinas [181].

Santo Tomás quiere escribir una obra sabia, es decir una obra de teología: pues bien, la refutación del error forma parte de la teología. Por consiguiente, intenta refutar los errores de los infieles en general. Pero palpa la dificultad de la empresa, ya que no conoce suficientemente sus doctrinas. Muestra sobre todo que la base del debate no puede ser la misma con los paganos, con los judíos y con los herejes; señala así la trilogía de adversarios que había conocido la antigüedad cristiana. Es preciso buscar para cada uno de estos grupos una base de acuerdo previo sobre la cual podrá emprenderse el debate. Con los infieles, se ve obligado a apelar a la razón natural y universal, como denominador común de la comunicación en la verdad entre todos los hombres.

Si la *Suma contra los Gentiles* no es una obra de apologética en el sentido moderno de la palabra, manifiesta sin embargo una preocupación *ad extra*, al mismo tiempo que el interés por mostrar el acuerdo con la fe de la verdad establecida por la demostración. Se trata de una obra de diálogo entre la razón y la fe.

4. Los judíos y los musulmanes. Las misiones

> **Indicaciones bibliográficas**: E. Fritsch, *Islam und Christentum im Mittelalter*, Breslau 1930.– R. Sugranyes de Franch, *Raymond Lulle docteur des Missions*, Éd. Rev. de Sc. Missionaire, Schöneck-Bechenried 1954.– J. Richard, *La papauté et les missions d'orient au moyen Age (13e-15e siècle)*, École franç. de Rome 1977.– G. Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age*, Cerf, Paris 1990.

Respecto a los judíos, el discurso de controversia continúa desde Isidoro de Sevilla († 634) y su tratado *De la fe católica contra los judíos*[182], que ejercerá una gran influencia hasta finales de la Edad Media, pasando por Pedro Damiani († 1072)[183], Ruperto de Deutz († 1120)[184], Abelardo († 1142)[185], Pedro el Venerable[186] y otros[187].

181. *Suma contra los Gentiles*, L. I, cap. 2: BAC, Madrid 1952, t. I, 97s.
182. *PL* 83, 449-538.
183. *Refutatio adversus Judaeos*: *PL* 145, 55-68.
184. *Annulus, seu Dialogus inter christianum et judaeum*: *PL* 170, 561-610.
185. *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum*: *PL* 178, 1611-1682.
186. *Contra duritiem veterem judaeorum*: *PL* 189, 509-601.
187. Cf. A. Lang, *o. c.*, 67-70.

Este discurso mantiene en su conjunto un tono bastante polémico y toca sin reparos el problema del rechazo del pueblo judío. Los argumentos empleados consisten esencialmente en recoger testimonios del Antiguo Testamento en cuanto que son anuncios proféticos del acontecimiento Cristo. En el centro del debate está sin duda la identidad mesiánica de Jesús. Pero los apologistas cristianos intentan igualmente sacar del Antiguo Testamento argumentos en favor de la divinidad de Cristo, de su muerte y de su resurrección.

Más polémica todavía, aunque menos desarrollada en Occidente, es la controversia con los musulmanes. Muy pronto los escritores cristianos árabes de Oriente tuvieron que responder a la grandes objeciones del Islam contra el cristianismo: el misterio trinitario que en su opinión va en contra de la unicidad de Dios y correlativamente la divinidad de Cristo, sin olvidar el carácter inadmisible de la cruz y el rechazo de su resurrección. En Occidente aparecen también estos temas, así como la refutación de los ataques contra la práctica religiosa de los cristianos. Se discute además seriamente la cuestión de la legitimidad de Cristo o de Mahoma como profetas enviados por Dios, a partir de los signos y milagros que reivindica cada una de las partes. La ausencia de profecías en favor de Mahoma es refutada por sus discípulos, ya que es inútil para un profeta que no intenta abrogar nada. Nos encontramos aquí con Pedro el venerable y su obra *Contra la secta nefasta de los Sarracenos* (1143), seguido un siglo más tarde por Raimundo Martí de Subirats († 1248)[188], cuyo libro va dirigido a la vez contra los musulmanes y los judíos, y por Ricardo de Mont Croix por el 1300[189].

Finalmente no es posible olvidar el gran esfuerzo misionero de la Edad Media, volcado ante todo hacia el mundo mediterráneo del Islam, pero también hacia el Asia central (Guillermo de Rubrouk en Mongolia, una primerísima evangelización de la China). Las órdenes mendicantes, franciscanos y dominicos, fueron sus principales apóstoles bajo el impulso decisivo de sus fundadores. El gran «doctor de las misiones» fue por aquella época el franciscano Raimundo Lulio (Llull, 1232-1316), misionero él mismo y gran viajero, que determinó sus métodos con inteligencia: pensaba que el misionero tiene que conocer las creencias de las otras religiones y la lengua en la que se dirige a sus oyentes; para ello conviene formar a los misioneros con una enseñanza especial, para la que Lulio fundó un monasterio especial en Miramar; aconseja la organización de controversias doctrinales y el envío de embajadas para permitir los intercambios, en una palabra, la racionalización de todo el esfuerzo misionero[190]. Poco antes, bajo el impulso de Raimundo de Peñafort, los dominicos habían organizado en España un centro de estudios para la formación de apologistas destinados a evangelizar las regiones musulmanas, así como a los judíos que residían en Occidente. La preocupación misionera de la Edad Media no dejará de tener impacto en la reflexión doctrinal.

188. *Le Poignard de la foi*, ed. J. B. Carpzov, Leipzig-Frankfurt 1687; reimpr. anastática 1967.
189. *Refutation de l'Alcoran*, Venise 1609.
190. Cf. R. SUGRANYES DE FRANCH, *Raymond Lulle...*, o. c., 57-73.

Segunda Fase

DESDE TRENTO HASTA EL VATICANO I: UNA NUEVA ÉPOCA DE LA TEOLOGÍA.

De la apologética a la aparición del «magisterio vivo» según la historiografía corriente



CAPÍTULO III

Escrituras, tradiciones y dogmas en el concilio de Trento

por B. SESBOÜÉ

Presentamos ya el concilio de Trento en el tomo II de esta obra[1]. El conjunto de sus decretos se comentó en los tomos II (pecado original y justificación) y III (los sacramentos)[2]. Nos toca ahora volver sobre su metodología doctrinal, al tratar de los dos primeros decretos dogmáticos relativos a la recepción del Símbolo de la fe, y luego de la Escritura y las tradiciones. Igualmente tendremos que preguntarnos sobre el sentido que se da en este concilio a los términos claves de fe, de dogma, de herejía, de «definición» de *mores*, para que captemos debidamente cómo su estatuto semántico era en aquella época muy distinto de como lo fue a continuación. Finalmente, un teólogo que había participado en sus trabajos, Melchor Cano, publicó una obra importante de metodología teológica poco después de la clausura del concilio. Este libro, dedicado a los «lugares teológicos», habría de convertirse en una referencia primordial de la teología fundamental.

I. LA RECEPCIÓN DEL SÍMBOLO DE LA FE (3ª sesión)

El concilio de Trento, en la programación de sus primeras sesiones, nos ofrece la metodología de su trabajo. La tercera sesión –la primera que se comprometió en el terreno doctrinal– está consagrada a la «*recepción* del Símbolo de la fe católica». La cuarta publicará el decreto sobre «la *recepción* de los Libros santos y de las tradiciones de los apóstoles». Estos dos decretos recogen algunos elementos de la metodología tradicional ya señalada, dado que el concilio intenta seguir «el ejemplo de los Padres»; pero los formalizan de una manera nueva y haciéndolos objeto de un tratamiento previo al de estas cuestiones dogmáticas. Esta novedad merece nuestra atención.

1. Cf. t. II, 170-173.
2. Cf. t. II, 177-187 y t. III, 113-158.

El Símbolo, «único y firme fundamento»

Como prenotando a sus trabajos, el concilio recoge por su cuenta una antigua tradición conciliar, que consistía , bien en elaborar una actualización del Símbolo de la fe, bien en «confesarlo» solemnemente como señal de «recepción»

> Por eso, para que esta piadosa solicitud, que es también la suya, obtenga de la gracia de Dios su comienzo y su progreso, decide ante todo y decreta que hay que comenzar con una confesión de fe, siguiendo en esto el ejemplo de los Padres [...]. Por eso [el concilio] creyó que debía expresamente proclamarse el Símbolo de la fe que usa la santa Iglesia romana, como el principio en que necesariamente convienen todos los que profesan la fe de Cristo y como firme y único fundamento contra el cual «nunca prevalecerán las puertas del infierno», con las mismas palabras con que se lee en todas las Iglesias[3].

Así pues, el concilio considera el Símbolo como su norma. Hay una dialéctica particular que atraviesa los verbos empleados: por un lado, Trento «decide y decreta» –es el lenguaje de la autoridad que volverá a aparecer en los decretos siguientes–, pero por otro quiere «comenzar con una confesión de fe» y «expresar» el Símbolo usual en la Iglesia por un acto oficial de «recepción». Esta decisión autoritaria se pone al servicio de la obediencia de la fe a través de la fórmula simbólica recibida con respeto.

Este Símbolo es calificado de «principio» y «único y firme fundamento», en el cual «necesariamente convienen todos los que profesan la fe de Cristo». El final del siguiente decreto, relativo a las Escrituras y a las tradiciones, recogerá este mismo término a propósito del Símbolo: «Entiendan, pues, todos por qué orden y camino, después de echado el fundamento de la confesión de la fe, ha de avanzar el Concilio mismo»[4]. Esto significa que el Símbolo constituye la referencia primera e inmediata de todo discurso de la fe. Es la piedra de toque. En términos modernos, diríamos que constituye la precomprensión, a la luz de la cual se abordarán las cuestiones nuevamente planteadas. El término "fundamento" es significativo. Hace entrar en el campo del discurso cristiano la preocupación por las cuestiones «fundamentales»[5]. El decreto siguiente dirá cómo se encuentra articulado este fundamento con las Escrituras y las tradiciones.

El Símbolo profesado es el niceno-constantinopolitano. Por consiguiente, el concilio no hace ninguna innovación en lo que se refiere al contenido de la fórmula trasmitida tradicionalmente en las Iglesias de Oriente y de Occidente.

II. LA RECEPCIÓN DE LOS LIBROS SANTOS Y DE LAS TRADICIONES

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: Cf. bibliografía general sobre el concilio, en el t. II, 170.– E. ORTIGUES, *Écritures et traditions apostoliques au concile de Trente*: *RSR* 36 (1949) 271-299.– J. R. GEISELMANN, *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht gestschriebenen Traditionen*, en

3. Concilio de Trento, 3ª sesión; *COD* II-2, 1349.
4. *Ib.*, 4ª sesión; *COD* II-2, 1353; *DzS* 1505; *MI* 224.
5. Punto subrayado por Chr. THÉOBALD, *Maurice Blondel und das Problem der Modernität*, Knecht, Frankfurt 1988, 473-475.

M. SCHMAUS (ed.), *Die mündliche Überlieferung*, Ch. Kaiser 1957, 123-232.– H. LENNERZ, *Scriptura sola?*: *Gregorianum* 40 (1959) 38-53; *Sine scripto traditiones*: Ibid, 624-635.– J. BEUMER, *Katholisches und protestantisches Schriftprinzip im Urteil des Trienter Konzils*: *Scholastik* 34 (1959) 249-258; *La tradition orale*, Cerf, Paris 1967.– H. HOLSTEIN, *La tradition d'après le concile de Trente*: *RSR* 47 (1959) 367-390; *Les "deux sources" de la révélation*: *RSR* (1969) 375-434.– Y. CONGAR, *La tradición y las tradiciones* I. *Ensayo histórico*, Dinor, San Sebastián 1966, p. 233-261 y 263-297.– G.-H. TAVARD. *Écriture ou Église? La crise de la réforme*, Cerf, Paris 1963 («*L'évangile du Dr Luther*», p. 119-144; «*Le concile de Trente*», p. 285-304).– P. LENGSFELD, *Tradition, Écriture et Église dans le dialogue oecuménique*, Orante, Paris 1964.– W. KASPER, *Dogma y Palabra de Dios*, Razón y Fe / Mensajero, Madrid / Bilbao 1968.– K. RAHNER y J. RATZINGER, *Revelación y Tradición*, Herder, Barcelona 1971.– H. J. SIEBEN, *Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung*, Schöningh, Paderborn 1988.

1. LA CONTESTACIÓN DE LA REFORMA: EL PRINCIPIO DE LA ESCRITURA

Uno de los primeros puntos de la crítica que hacía Lutero a la Iglesia católica era la autoridad que ésta reivindicaba para sí misma en materia de fe, a través de la multitud de sus tradiciones e instituciones. Esta protesta era fundamental y se manifestaba ya en las *Noventa y cinco tesis* de Wittenberg. Lutero le reprochaba a la Iglesia poner un montón de cosas en el mismo nivel que el Evangelio, siendo así que se trataba de «invenciones» humanas. Algunas de esas prácticas, en particular el sistema de las indulgencias, iban según él en contra del puro Evangelio y equivalían a una forma de justificación por las obras. Pasaba, pues, por la criba las tradiciones transmitidas por la autoridad de la Iglesia y quería quedarse tan sólo con lo que era conforme al Evangelio. Sin embargo, Lutero no ponía el dogma en cuestión, en el sentido de una afirmación de fe que gozase de autoridad. Permaneció fiel a los Sínodos de la antigua Iglesia, ya que los juzgaba conformes con el Evangelio.

Frente a la concepción tradicional de la Iglesia portadora de la Escritura y de las tradiciones, Lutero invocaba efectivamente el *Evangelio*. Por este término entendía el Evangelio paulino de la justificación por la fe que había sido objeto de su experiencia y de su descubrimiento a parir de la carta *a los Romanos*. Este Evangelio era también el «espíritu», identificado con la fe, que oponía a la «letra», identificada con los preceptos de la vida moral[6], fascinado como estaba por la obra de san Agustín *Sobre el espíritu y la letra*[7]. Este Evangelio está por encima de la Iglesia: «La Palabra de Dios está de una manera incomparable por encima de la Iglesia, y engendra a la Iglesia»[8]. En efecto, la Iglesia es «la creación del Verbo». Pero este Evangelio no es tampoco la Escritura, sino la predicación viva y oral, que es fuerza de salvación:

6. Cf. G-H. TAVARD, *o. c.*, 121.
7. Cf. t. II, 218-219.
8. LUTHER, *WA* 12,259 (trad. en W. KASPER, *Dogma y palabra de Dios*, o. c., 16)

> Pero Evangelio no significa otra cosa que la proclamación y el clamoreo de la gracia y misericordia de Dios, ganada y conseguida por la muerte de nuestro Señor Jesucristo y no es propiamente lo que está en los libros y se pone por escrito, sino más bien una predicación oral y una palabra viva, y una voz que resuena en todo el mundo y que se la vocifera patentemente de forma que se la oiga por todas partes[9].

El Evangelio es poder de vida y Lutero subraya su trascendencia absoluta. Es la predicación misma de Cristo y tiene a Cristo por primer objeto: es «el Evangelio de Cristo» o «el Evangelio de Dios que se refiere a su Hijo». Por tanto, es a la luz del Evangelio y de Cristo como hay que interpretar los libros de la Escritura. Porque el Evangelio es su centro; en esto la Escritura es absolutamente clara, mientras que la tradición católica insistirá en la «oscuridad» de las Escrituras. Pero esta concepción del Evangelio que trasciende a la Escritura no está lejos de la concepción que tendrá también el concilio de Trento sobre el Evangelio.

La apelación al Evangelio se convierte en Lutero en un principio crítico, no sólo respecto a los dogmas de la Iglesia, sino incluso respecto a los textos de la Escritura. El hombre justificado por la gracia del Evangelio está habitado por el Espíritu que le permite juzgar de la Escritura, ya que «quien posee el Espíritu lo discierne todo y no depende del juicio de nadie» (1 Cor 2,15). La experiencia del Espíritu le enseña y le permite discernir dónde y cómo la Escritura le da a Cristo. «La teología de la Palabra de Lutero, escribe W. Kasper, se apoya en la fe, en el poder personal de Cristo, por el Espíritu Santo, que por su Palabra predicada en la Iglesia se hace entender siempre de nuevo»[10]. Por consiguiente, la Escritura es juzgada a la luz de este Evangelio, con el riesgo de verse instrumentalizada al servicio de la interpretación luterana del Evangelio. El gran principio de la «Escritura sola» (*sola Scriptura*) debe comprenderse dentro de esta convicción hermenéutica[11].

La Iglesia tiene un papel esencial en la predicación del Evangelio, pero no es la boca de Dios más que en la medida en que permanece fiel a la pura Palabra de Dios. «Es la asamblea de todos los creyentes entre los que se predica fielmente el Evangelio y se administran los santos sacramentos conforme al Evangelio»[12]. Por tanto, la Iglesia no es la guardiana indefectible del Evangelio, sino que está sometida a su juicio, como a algo que la trasciende por completo.

En esta perspectiva, el término de tradición remite en lo esencial a las «tradiciones de los hombres», condenadas ya por las palabras del Evangelio (cf. Mt 7,8). Es verdad que por parte católica estaba todavía lejos de percibirse con claridad la distinción entre tradiciones apostólicas y eclesiásticas. El problema que planteaban los Reformadores, por consiguiente, no era tanto el de las Escrituras –sobre las que no había más que algunas dificultades relativas al canon–, como el de las tradiciones que éstos rechazaban. Y esto tenía que ver igualmente con las relaciones entre el Evangelio y la Iglesia.

9. *Ib.* (trad. en W. KASPER, *o. c.*, 17)
10. W. KASPER, *Dogma y palabra de Dios*, o. c. 19.
11. Melanchton percibía la parte de contradicción que había en asentar un principio escriturísico tan riguroso y admitir sin embargo los Símbolos de la fe y los concilios antiguos. Conocía a los Padres y admitía el principio de una tradición doctrinal siempre sometida al Evangelio.
12. *Confesion de Ausburgo*, VII.

2. El Decreto «Sacrosancta» (4ª sesión)

Una vez recibido el Símbolo de la fe, el Concilio recibe los libros santos de las Escrituras y las tradiciones que vienen de los apóstoles. Se trata de su primera producción dogmática. Es un texto breve, acompañado de un solo canon. No es una *«doctrina»* propiamente hablando, con un conjunto de capítulos, como el concilio se verá llamado a hacer en el caso de la justificación y de varios sacramentos. El texto tiene la hechura literaria propia de los textos de introducción a las *«doctrinae»*.

Lo esencial del documento está constituido por una sola frase, construida con mucho cuidado y que se fundamenta en los dos verbos de la proposición principal: «recibe y venera». Como se vio en el caso del Símbolo de la fe, estos verbos adquieren todo su sentido por su comparación con los demás verbos con que se expresará la autoridad del concilio en los decretos siguientes («declara, decide, enseña»). Aquí se trata además de un acto de sumisión del concilio a lo que él considera como su norma. Como en la sesión precedente, la autoridad conciliar se basa en una obediencia: las Escrituras y las tradiciones serán la referencia normativa de su fe.

El movimiento de esta frase única comprende tres momentos principales. Se pone de relieve en primer lugar la unicidad del Evangelio; se habla luego de los dos lugares de testimonio y de trasmisión de este único Evangelio; finalmente los recibe a los dos, concediéndoles el mismo valor.

El evangelio, única fuente de verdad y de vida

> El sacrosanto, ecuménico y universal Concilio de Trento, legítimamente reunido en el Espíritu Santo, bajo la presidencia de los tres mismos Legados de la Sede Apostólica,
>
> poniéndose perpetuamente ante sus ojos que, quitados los errores, se conserve en la Iglesia
>
> la pureza misma del EVANGELIO, que
>
> – prometido antes por obra de los profetas en las Escrituras santas,
>
> – promulgó primero por su propia boca nuestro Señor Jesucristo. Hijo de Dios,
>
> – y mandó luego que fuera predicado por ministerio de sus apóstoles a toda criatura, como
>
> FUENTE DE TODA SALUDABLE VERDAD Y DE TODA DISCIPLINA DE COSTUMBRES[13]

El término central es aquí el de «Evangelio»: ese Evangelio que la Iglesia tiene la misión de conservar en toda su pureza y que es fuente de toda verdad y de toda regla moral. Este Evangelio es lo que la teología designará después como «revelación»[14]. Es mucho más que la fe, o la doctrina de la fe, en el sentido que estas palabras tenían en Trento[15]. Este Evangelio se contradistingue formalmente de la Escritura y de los evangelios escritos. Se trata de la Palabra de Dios, del

13. Concilio de Trento, sesión 4ª, Decreto *Sacrosancta:* COD II-2, 1351; *DzS* 1501; *MI* 223.
14. Y que corresponde al «revelado divinamente» del Vaticano I, cf. *infra*, 233.
15. Cf. *infra*, 120-123.

mensaje de la salvación, del Evangelio vivo y espiritual. El concilio se inscribe en una tradición antigua que se remonta hasta Orígenes, cuando éste comenta el pasaje en que Pablo habla de «su evangelio» (Rom 2,16):

> Todo lo que él proclamó y todo lo que dijo era Evangelio. Pues bien, lo que proclamó y lo que dijo, también lo escribió. Por tanto, lo que escribió era el Evangelio. Pero si los escritos de Pablo eran el Evangelio, se sigue que los de Pedro eran también el Evangelio, así como, en una palabra, todos los que mostraban la venida de Cristo, preparaban su presencia y la procuraban a las almas de los que quieren acoger al Verbo de Dios, que está a la puerta llamando y deseando entrar en las almas[16].
>
> [Del mismo modo], porque él vino y porque realizó la encarnación del Evangelio, el Salvador hizo de todo, por el Evangelio, algo así como un evangelio[17].

Para Orígenes el Evangelio se identifica, en definitiva, con la persona y con el acontecimiento de Cristo. Este Evangelio vivo es el que atestiguan las Escrituras, particularmente en los evangelios escritos, y tiene que construir el «Evangelio eterno» a lo largo de toda la historia de la salvación. Santo Tomás hablará por su parte de «la Ley del Evangelio», para significar la ley de la nueva alianza[18].

Este Evangelio se designa aquí por estar en el origen de la economía histórica de la revelación: prometido primero por los profetas en las Escrituras, proclamado luego por boca de Cristo y predicado finalmente por los apóstoles. Esta trilogía de los profetas, de Cristo y de los apóstoles es ya muy antigua. Ireneo se servía de ella como de una referencia espontánea en sus argumentaciones sobre las Escrituras[19]. Pero lo que aquí se subraya en cada ocasión es su dimensión oral: *prometido, promulgado, predicado*. Se trata de la comunicación original del Evangelio y luego de su transmisión eclesial.

Esta trilogía es la reminiscencia de una intervención importante del legado Cervini (el futuro papa Marcelo II, que sólo reinó veintidós días), subrayando que hay:

> tres principios y fundamentos de nuestra fe: 1° los libros sagrados, que fueron escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo; 2° el Evangelio, que Cristo ha plantado no «in charta», sino «in corde», y de lo que los evangelistas han escrito algo despsués, mientras que muchas cosas habían sido identificadas simplemente a los corazones de los creyentes; 3° el Espíritu Santo, que revela los misterios a los corazones de los fieles y que ha de enseñarle a la Iglesia hasta el fin de los tiempos toda verdad[20].

El Evangelio es por tanto la revelación de la gracia y de la benevolencia divina que se cumplió en Jesucristo, una fuerza de salvación, una ley espiritual graba-

16. ORÍGENES, *Comentario a san Juan* I, IV, 26: *SC* 120,73.
17. *Ib.*, I, VI, 33: *SC* 120, 79.
18. *STh.* II-II, q. 106, prólogo
19. El acuerdo entre los profetas, el Señor y los apóstoles constituía en IRENEO el nervio de la prueba por las Escrituras: *CH* III, 6, 1; 9, 1; etc.
20. *CTA* V, 11: una recensión más desarrollada de esta intervención se encuentra en I, 484-485; trad. en W. KASPER, *o.c.*, 99s.– Cervini adopta la teología del profesor de Lovaina Juan DRIEDO, que había publicado en 1533 su tratado *De Scripturis et dogmatibus Ecclesiae*, utilizado por los teólogos y los padres de Trento.

da en los corazones por el Espíritu Santo. «Este Evangelio vivo en la Iglesia es para el Concilio la única fuente de toda verdad salvífica y de toda la disciplina de la práctica. El Evangelio entendido así es el concepto clave para la recta interpretación de la decisión del concilio sobre Escritura y tradición. Estas dos magnitudes se pueden entender sólo cuando se las considera desde el punto de vista del Evangelio que las abarca y las supera»[21].

Este Evangelio es llamado «La FUENTE de toda saludable verdad y de toda disciplina de costumbres». El proyecto hablaba de «regla de verdad», expresión tradicional que se remonta a Ireneo. El término de "fuente" es una imagen más viva y dinámica. Esta fuente es única: el Evangelio tiene un valor pleno y suficiente. Puede decirse que al «*Scriptura sola*» de los luteranos, el concilio responde por un «*Evangelio solo*». Porque el término está en singular, un dato capital que permanecerá demasiado tiempo en el olvido.

Este concepto de Evangelio está por tanto muy cerca del de los Reformadores, a pesar de que Lutero subrayó más el aspecto paulino del «Evangelio, fuerza activa de salvación», mientras que Trento insistió más bien en la «revelación de la verdad salvífica». Del mismo modo, la intervención de Cervini concede todo el lugar debido al papel del Espíritu Santo, que conduce a la Iglesia a la verdad entera. Se encontraban allí los puntos implícitos de acuerdo que podrán servir para la superación futura de una controversia, que se endurecerá sobre todo cuando el concepto de Evangelio se identifique con el de sagrada Escritura. J. A. Möhler, en el siglo XIX volverá a resaltar este concepto de Evangelio vivo, que en él será equivalente al de Tradición viva (con T mayúscula)[22].

Los dos lugares de testimonio del Evangelio

(El concilio) ve perfectamente que esta verdad y disciplina se contiene en los LIBROS ESCRITOS y las TRADICIONES NO ESCRITAS,

que

recibidas por los apóstoles de labios del mismo Cristo	o, trasmitidas como de mano en mano desde los apóstoles, por inspiración del Espíritu Santo.

han llegado hasta nosotros[23]

De la fuente, que es el Evangelio, el concilio pasa a los dos lugares de transmisión, o a los dos canales por los que esta fuente llega hasta nosotros. Había pocas cosas que decir a propósito de los libros santos, de los que se limitará a dar una lista. Al contrario, el problema de las tradiciones era muy complejo por aquella época. Observemos ante todo el plural: *tradiciones*, entendidas en el sentido de cosas transmitidas, de datos positivos. La noción de tradición activa, del acto de transmitir el Evangelio, está sin duda presente en el concilio, pero no lo llama «Tradición» en singular. Su problemática es relativamente confusa, al estilo de las confusiones que reinaban a finales de la Edad Media sobre esta cuestión.

21. W. KASPER, *o. c.*, 100.
22. J. A. MÖHLER, *L'unité dans l'Église ou le principe du catholicisme*, Cerf, Paris 1983, 49-53.
23. *COD* II-2, 1351; *DzS* 1501; *MI* 223.

En primer lugar, estaba mal hecha la distinción entre tradiciones *apostólicas*, no consignadas en las Escrituras, y tradiciones *eclesiásticas*, determinaciones ulteriores, costumbres y enseñanzas de la Iglesia. Existía formalmente esta distinción, pero no tenía una incidencia concreta, ya que la noción de inspiración por el Espíritu Santo era bastante amplia: justificaba a la vez las tradiciones apostólicas y las de la Iglesia, ya que la unanimidad de los Padres y los concilios eran considerados como positivamente inspirados (mientras que luego se habla de una asistencia «negativa» del Espíritu Santo). Algunos teólogos defendían incluso la tesis de la revelación permanente[24].

En concreto, un conocimiento insuficientemente riguroso de la historia antigua hacía remontar, en la conciencia de aquella época, muchas de las tradiciones eclesiásticas al tiempo de los apóstoles: por ejemplo, el agua mezclada con vino en la eucaristía, los votos monásticos, el bautismo de los niños (según la opinión de Orígenes), la confesión secreta, el ayuno eucarístico, la oración por los difuntos (según J. Driedo), el ayuno cuaresmal (según M. Cervini), la comunión de los laicos bajo una sola especie, el celibato de los presbíteros (según J. Brentano)[25].

Esta confusión se advierte en los debates de Trento y llevará al concilio a elaborar un concepto de «tradiciones» suficientemente preciso y muy prudente[26]. Por otra parte, el concilio no intenta hablar más que de las tradiciones apostólicas (aunque no use este adjetivo) no escritas, ya que fueron recibidas de la boca de Cristo, o transmitidas por los apóstoles que las recibían del Espíritu Santo. Son éstas las que se vinculan a la época fundadora de la Iglesia, acontecimiento de Cristo y don del Espíritu a los apóstoles, y que son consideradas como tales en virtud de su origen. Se dejan intencionadamente al margen las tradiciones eclesiásticas.

Por otra parte, se trata de tradiciones que «han llegado hasta nosotros», trasmitidas de mano en mano, o «conservadas por continua sucesión en la Iglesia católica». Esto excluye las tradiciones obsoletas, olvidadas o abolidas (por ejemplo, la abstinencia de las carnes estofadas). Esta mención evoca el acto constante de la transmisión en la comunidad eclesial. Nadie puede sentirse autorizado para «inventar» en los documentos antiguos una nueva tradición apostólica.

Existe además un criterio interno: se trata de las tradiciones que conciernen a la fe y a las costumbres[27]. Esta precisión se hizo a petición del teólogo Lejay (Claudio Jay, o Le Jay, uno de los primeros jesuitas). Tenía una finalidad restrictiva: el terreno de las tradiciones no comprende más que las que tienen un valor universal.

Finalmente, el concilio se niega a hacer una lista de las tradiciones, a pesar de que hará esta lista en el caso de los libros de la Escritura. La disparidad es flagrante. Varios obispos habían recomendado al concilio que no mencionase las

24. En Trento algunos obispos extendían la revelación a todo lo que la Iglesia recibe de forma unánime: *CTA* XII, 475.

25. Cf. Y. CONGAR, *La tradición y las tradiciones* I, o. c., 92-96, que da una larga lista de tradiciones recordadas por los teólogos de la época o los padres conciliares.

26. Comento al mismo tiempo los dos textos paralelos que hablan de las tradiciones, el primero en la sección citada y el segundo en la sección siguiente, citada *infra* 117.

27. El sentido exacto del término *mores* se analizará *infra*, 127-129.

tradiciones en detalle, ya que es muy difícil hacer una lista de ellas. Había que hablar de ellas «en general», ya que su enumeración era «peligrosa». Por eso se afirma solamente que «existen tradiciones», según la frase de Cervini, sin que se mencione ninguna tradición apostólica[28].

Su recepción igual por el concilio

[Por eso, el mismo santo concilio], siguiendo los ejemplos de los Padres ortodoxos,

CON IGUAL AFECTO DE PIEDAD E IGUAL REVERENCIA

<table>
<tr><td>RECIBE Y VENERA
TODOS LOS LIBROS
tanto del A.T. | como del N.T.
porque un solo Dios
es autor de ambos .</td><td>ASÍ COMO LAS TRADICIONES
mismas que pertenecen
ora a la FE ora a las COSTUMBRES
como oralmente venidas de Cristo | o dictadas por el Esp. Sto.
y conservadas en la Iglesia Católica
por continua sucesión[29].</td></tr>
</table>

Sobre este punto hubo una discusión muy acalorada entre los padres conciliares: ¿cómo había que comprender la relación entre las Escrituras y las tradiciones? ?¿Estaba justificado ponerlas así en el mismo plano?

La mayor parte de los padres de Trento y el legado Del Monte (el futuro Julio III) a su cabeza estaban convencidos de que la revelación divina estaba contenida *en parte* en la Escritura y *en parte* en las tradiciones. Es el famoso «*partim...*, *partim...*», que estaba presente en la primera declaración de Del Monte:

> Toda nuestra fe viene de la revelación divina; la Iglesia nos ha transmitido esta revelación en parte (*partim*) por las Escrituras que se encuentran en el Antiguo y el Nuevo Testamento, y en parte (*partim*) por una simple transmisión de mano en mano[30].

Le hizo eco el cardenal Cervini, expresando unos días más tarde el «segundo principio de nuestra fe»:

> En la serie de los tiempos plugo a la divina bondad revelar a los hombres por su Hijo único estas mismas cosas y otras muchas. Éste, no ya por escrito sino oralmente, no ya en el papel sino en el corazón, plantó su Evangelio, según los habían predicado por otras partes esos mismos profetas: es lo que llamamos el Nuevo Testamento. Entre estas cosas que emanaron de Cristo, algunas se pusieron por escrito y otras se dejaron en el corazón de los hombres. Éste es, pues, el segundo principio de nuestra fe[31]

Así pues, la revelación de Jesucristo en parte se escribió y en parte «se transmitió como de mano en mano» o «se dejó en el corazón de los hombres»: este se-

28. En sus trabajos posteriores el concilio hablará en cuatro ocasiones de una tradición aspotólica, por ejemplo para el bautismo de los niños, *COD* II-2, 1357; *DzS* 1514; *MI* 226. Pero se trata entonces de un argumento histórico.

29. *COD* II-2, 1351: *DzS* 1501; *MI* 223.

30. *CTA* I, 30.

31. *Ib.*, 484-485; recensión más detallada de la intervención citada en E. Ortigues, *art. cit.*, 274.

gundo término corresponde a las tradiciones. Esta concepción se remonta sin duda, como ha demostrado G.-H. Tavard[32], a Enrique VIII, según el testimonio de Tomás Moro que habla, refiriéndose a este rey, de «tradiciones de Dios en parte insertas en las Escrituras, y en parte transmitidas por la palabra viva de Dios». Con toda naturalidad el «*partim..., partim...*» se encuentra en el proyecto del decreto. Por otro lado, la idea dominante era que las tradiciones estaban en una situación de igualdad con las Escrituras:

> No hay diferencias entre las Escrituras santas y las tradiciones apostólicas, había afirmado el legado Cervini; las primeras están escritas, mientras que las segundas están propuestas (*per insinuationem*); pero las dos emanan paralelamente del Espíritu Santo[33].

Por eso el mismo proyecto decía que el concilio recibe las Escrituras y las tradiciones «*pari pietatis affectu*». ¿Cómo traducir esta frase? «Con un mismo sentimiento de fe» (Tavard) es sin duda exagerado. «Con la misma piedad» parece algo débil. Y. Congar propone «(el mismo) acogimiento lleno de respeto y confianza»[34]. Este término es de hecho la traducción de la *eusebeia* griega, es decir, la «religión» en lo que tiene a la vez de auténtico, de ortodoxo y de doxológico. Esta expresión procede de un pasaje de Basilio de Cesarea en su tratado *Sobre el Espíritu Santo*, donde se trata de algo distinto:

> Entre las doctrinas (*dogmata*) y las proclamaciones (*kerygmata*) que se conservan en la Iglesia, unas las tenemos de la enseñanza escrita y las otras se han recogido, transmitido en secreto, de la tradición apostólica. Todas ellas tienen la misma fuerza en lo que concierne a la religión. Nadie estará en contra de ello[35].

Los debates tridentinos hacen referencia expresamente a este texto. Pero cuando Basilio evocaba lo que se ha transmitido por la tradición apostólica, se refería a un conjunto de ritos litúrgicos y de «instituciones» (por ejemplo, la señal de la cruz, la epiclesis, la bendición del agua bautismal, la triple inmersión) que acompañan a lo que viene directamente de la Escritura en la vida de la Iglesia. Pues bien, a ello se aplicaba la disciplina del arcano: Basilio hace remontar «esta enseñanza privada y secreta» a los orígenes apostólicos. Opina que sería «un atentado contra el Evangelio» desecharlas por desprecio. Pero no distingue entre tradiciones apostólicas y usos eclesiásticos[36].

Una minoría bien organizada se opuso decididamente a las dos expresiones clave: «*partim..., partim...*» y al «*pari pietatis affectu*». Ganará el pleito en el primer punto, pero no en el segundo.

1. Sobre el primer punto Bonucci, general de los Servitas, sostenía: «Pienso que toda la verdad evangélica está en la Escritura y que no está solamente en parte»[37]. El obispo dominico Nacchianti declaraba igualmente: «Es inútil que nos

32. G.-H. TAVARD, *o. c.*, 11193.
33. *CTA* I, 485.
34. Y. CONGAR, *o. c.*, 271
35. BASILIO DE CESAREA, *Sobre el Espíritu Santo* XXVII, 66: *SC* bis, 479-481.
36. Cf. Y. CONGAR, *o. c.*, 268s.
37. *CTA* V, 525.

pongamos a buscar ahora tradiciones que nos han llegado oralmente y por la práctica común de la Iglesia, puesto que poseemos el Evangelio, en el que está escrito todo lo que es necesario para la salvación y para la vida cristiana»[38]. No querían decir, sin embargo, que bastase la Escritura. Los que se oponían, aceptaban las tradiciones y la autoridad de la Iglesia. Entre la mayoría y esta minoría combatiente estaba además la posición moderada de teólogos de un «grupo intermedio»: «Aunque gozan de plena autoridad, las tradiciones no son más que interpretaciones de la Escritura (Lunello), del Evangelio en el alma (Lejay)»[39], es decir, el ambiente vivo y eclesial de la interpretación de las Escrituras.

El «*partim..., partim*» se retiró en el último momento, a petición de la minoría (Bonucci, Bertano). Así pues, el concilio se negó a comprometerse a propósito de la manera con que se *compaginan* las Escrituras y la tradición. Por tanto, hay dos interpretaciones teológicas legítimas: se puede interpretar el texto en el sentido del «*partim..., partim...*» según una complementariedad cuantitativa, o se puede pensar igualmente que la totalidad de la fe se transmite por dos caminos que tienen cada uno su modalidad propia. Se trata entonces de una complementariedad cualitativa, según la dialéctica de lo escrito y de lo oral. Todas las verdades reveladas están contenidas en la Escritura, de la que las tradiciones representan un canal de interpretación viva y comunitaria. Era ya ésta la interpretación de algunos teólogos como Lunello y Lejay.

J. R. Geiselmann, teólogo de Tubinga y especialista de la tradición a mediados de este siglo, sostiene que el concilio no quiere señalar nada sobre estas relaciones: el *ET* expresa una concepción global de las dos formas bajo las cuales se comunica y se transmite el Evangelio, y que es preciso guardar y mantener juntas[40]. Esto era suficiente a propósito del «*Scriptura sola*» que profesaba la Reforma[41].

2. El ataque contra el «*pari pietatis affectu*» fue mucho más recio todavía. Parecía chocante poner en el mismo plano la Escritura y las tradiciones. No es que rechazasen a estas últimas, pero –se decía– algunas tradiciones han cambiado y muchas han caído en el olvido. ¿Cómo distinguir las tradiciones eclesiásticas de las tradiciones verdaderamente apostólicas? ¿Resiste esta distinción la prueba de la historia? ¿No va a dar esto la impresión, decía el obispo Bertano, de que recibimos las tradiciones que nos gustan y dejamos que caigan las que no nos gustan? El obispo Nacchianti, por su parte, pensaba que era «impío» poner en el mismo plano la tradición de volverse hacia el Oriente para orar que el evangelio de Juan[42]. El obispo de Worcester afirmaba finalmente: «¿Quién puede decir que los Libros santos y las tradiciones tienen la misma autoridad? Porque las tradiciones se mantienen, cambian o incluso simplemente se suprimen, según lo considere

38. *CTA* I, 494.
39. G.-H. Tavard, *o. c.*, 294.
40. En el mismo sentido E. Ortigues, *art. cit.*, 288-299; Y. Congar, *o. c.*, 271s; H. Lennerz, *art. cit.*, critica las posiciones de Geiselmann, pensando que Trento había permanecido fiel al espíritu del *partim..., partim...*
41. Estas dos interpretaciones son *teológicamente* legítimas; pero no lo es atribuir una de ellas a la afirmación doctrinal del concilio, como ocurrirá con frecuencia.
42. *CTA* V, 70; cf. H. Tavard, *o. c.*, 301.

conveniente la Iglesia por un motivo o por otro, en cualquier momento. Pero ¿quién ha cambiado o abolido jamás los Libros santos?»[43].

Sin embargo, el «*pari pietatis affectu*» se mantuvo (lo encontramos incluso en el Vaticano II) por la razón invocada de que las tradiciones y los Libros santos están inspirados por el mismo Espíritu y vienen del mismo Cristo. Sin embargo, la tercera parte de la asamblea conciliar había votado en contra de él en el voto de orientación sobre esta cuestión[44]. El teólogo Lejay tenía una posición más matizada: «Se pueden poner las tradiciones en el mismo plano que los libros santos, pero no en el del Evangelio»[45], y restringía esta afirmación a las tradiciones apostólicas en materia «*de fide et moribus*», lo cual excluye todo un conjunto de tradiciones litúrgicas. En definitiva, la intención del decreto recae en la recepción de las Escrituras y de las tradiciones de manera conjunta. El «*pari pietatis affectu*» no constituye por otra parte una definición como tal.

La lista de los Libros sagrados

El concilio intenta dar la lista de los libros de la Escritura, tal como la había dado ya el concilio de Florencia[46]. Los recibe en su totalidad, sin distinción alguna, en cuanto su autoridad, entre los proto- y los déutero-canónicos. En efecto, ésta era la única cuestión que entonces planteaban los luteranos. Esta lista es la última expresión dogmática del canon de las Escrituras[47]. En el contexto de Trento, esta enumeración, dada con autoridad, subraya que los Libros sagrados son tales porque son reconocidos y transmitidos por la Iglesia. La recepción de las Escrituras es un acto de tradición.

Reflexiones finales del concilio

El texto termina con un canon que comprende un doble anatema: contra los que niegan todas las partes o alguna de las Escrituras, tal como se encuentran en la Vulgata, y contra los que desprecian las tradiciones apostólicas.

En una última frase se vuelve al método doctrinal del concilio:

> Entiendan, pues, todos, por qué orden y camino, después de echado el fundamento de la confesión de la fe, ha de avanzar el Concilio mismo y de qué testimonios y auxilios se ha de valer principalmente para confirmar los dogmas y restaurar en la Iglesia las costumbres[48].

De esta manera la confesión de fe, que recapitula el Evangelio, sigue siendo el «fundamento», mientras que las Escrituras y las tradiciones constituirán los «testimonios» y los apoyos o «auxilios», a fin de «confirmar» los dogmas[49]. El proyecto decía «constituir los dogmas», expresión poco afortunada porque podía

43. *CTA* V, 41.
44. Cf. G.-H. TAVARD, *o. c.*, 300.
45. *CTA* I, 524.
46. Concilio de Florencia, Bula de unión de los coptos (1442): *COD* II-1, 1171; *DzS* 1335.
47. Cf. t. I, 44-56.
48. *COD* II-2, 1353; *DzS* 1353; *MI* 224.
49. Sobre el sentido del término «dogma» en Trento, cf. *infra* , 125-127.

hacer pensar que el concilio iba a proponer dogmas «nuevos». Según la tradición conciliar, no quiere más que «confirmar» lo que pertenece a la fe de la Iglesia y que entonces se encontraba amenazado. Por tanto, son las relaciones entre la confesión de fe por un lado y las Escrituras y tradiciones por otro, lo que constituye la referencia de base del concilio. En esto se muestra totalmente fiel al procedimiento dogmático de los siglos anteriores; su novedad está en la formalización de estos datos.

Balance

¿No es puramente formal el sentido de este decreto? Proclama la recepción conjunta y con el mismo valor de las Escrituras y de las tradiciones. El concilio es capaz de enumerar de forma exhaustiva las Escrituras; pero no se atreve a citar ni siquiera una tradición con certeza. Por otro lado, la supresión del «*partim..., partim*» hace posible una interpretación que excluye la idea de que un dato de fe pueda apoyarse solamente en la tradición.

Tras este balance aparentemente negativo sigue en pie un punto capital: el primer testimonio del Evangelio se le confió a una comunidad viva de fe. Esto es tan interior al Evangelio que sin duda supone una infidelidad al mismo el hecho de separar su testimonio escrito de su testimonio oral y vivo, transmitido por la comunidad apostólica, es decir, por ese ambiente vital en el que se interpreta la palabra y se pone en obra el mensaje evangélico. «Por consiguiente, escribe E. Ortigues, se llamará tradición apostólica constitutiva (en el sentido formal y siempre actual) a la actividad por la que la Iglesia se transmite ella a sí misma como institución divina o sacramental, que hace participar a los hombres del testimonio del Espíritu Santo en la unidad de la sucesión apostólica»[50]. La existencia de tradiciones traduce «la *economía* comunitaria de la revelación predicada por la Iglesia a lo largo de los siglos»[51]. Por otra parte, la acentuación del carácter apostólico de las tradiciones prohíbe toda concepción larvada de revelación permanente: la Iglesia no puede pretender que se le hayan revelado nuevas doctrinas[52]. La regla o la fuente de toda fe y de toda verdad es la autoridad del Evangelio, que por su misma naturaleza está atestiguada por una Escritura recibida en una comunidad.

En este sentido se puede decir que «todo Evangelio está contenido en la Escritura, como lo está en las tradiciones»[53]. Éste es el «dogma» católico que Trento opone al «dogma» protestante; por un lado, la «Escritura sola» basta para hacer que se encuentre la pureza del Evangelio; por otro, se trata de la Escritura vivida y transmitida por la comunidad que viene de los apóstoles. Pero en el terreno inmediatamente polémico, Trento defendía la autoridad de la Iglesia, asistida por el Espíritu Santo en la transmisión de las Escrituras y de las tradiciones.

50. E. ORTIGUES, *art. cit.*, 291.
51. *Ib.*
52. Cf. G.-H. TAVARD, *o. c.*, 304.
53. *Ib.*, 303; igualmente Y. CONGAR, *o. c.*, 272.

3. El Decreto sobre la Vulgata

Un segundo decreto de esta misma sesión se refiere a la antigua traducción latina de la Biblia, que se remonta en su conjunto a san Jerónimo y que se llama «Vulgata». En la lengua del Renacimiento, en la que se apreciaban de manera particular las lenguas originales de los libros bíblicos, el hebreo y el griego, muchos pensaban que era preferible usar esos textos más bien que la traducción de la Vulgata, que consideraban deficiente en algunos puntos.

> Además, el mismo sacrosanto Concilio [...] establece y declara que esta misma antigua y vulgata edición que está aprobada por el largo uso de tantos siglos en la Iglesia misma, sea tenida por auténtica en las públicas lecciones, disputaciones, predicaciones y exposiciones[54].

El término «auténtica» afirma por una parte el valor sustancial de la traducción de la Vulgata y, por otra, su carácter oficial en el uso de la Iglesia católica. El documento no prohíbe el recurso a los textos originales o, eventualmente, a otras traducciones[55]. Prosigue oponiéndose a la interpretación subjetiva de las Escrituras:

> Además, para reprimir los ingenios petulantes, decreta que nadie, apoyado en su prudencia, sea osado a interpretar la Escritura sagrada, en materia de fe y costumbres, que pertenecen a la edificación de la doctrina cristiana, retorciendo la misma sagrada Escritura conforme al propio sentir, contra aquel sentido que sostuvo y sostiene la santa madre Iglesia, a quien atañe juzgar del verdadero sentido e interpretación de las Escrituras santas, o también contra el unánime sentir de los Padres[56].

La intención antiprotestante es evidente: al juicio de interpretación personal y subjetivo de la conciencia, el concilio opone el de la Iglesia, que tiene autoridad en materia de fe, y plantea la referencia al «unánime sentir de los Padres». La expresión que se emplea es «la Iglesia», y no ya, como más tarde, el «magisterio de la Iglesia». Pero está claro que Trento se sitúa en el camino de una formulación de la autoridad jerárquica en materia de fe. Concretamente, las ediciones de la Biblia y más en general las obras que tratan de «las cosas sagradas» no deberán publicarse sin el examen y la aprobación previa del obispo del lugar.

III. LOS CONCEPTOS DOGMÁTICOS EN TRENTO

Indicaciones bibliográficas: J. B. Umberg, *Die Bewertung der Trienter Lehren durch Pius VI*: *Scholastik* 4 (1929) 402-409.– P. Lennerz, *Notulae Tridentinae*: *Gregorianum* 27 (1946) 136-142.– R. Favre, *Les condamnations avec*

54. Concilio de Trento, sesión 4ª, 2º Decreto sobre la Vulgata, *COD* II-2, 1353; *DzS* 1506-1508; *MI* 224.
55. La cuestión de la autenticidad de la Vulgata y de algunos versículos discutidos surgirá de nuevo en el momento de la crisis modernista. Pío XII, en *Divino Afflante* precisará el sentido del término «auténtica», cf. *infra*, 296.
56. *COD* II-2, 1353; *DzS* 1506-1508; *MI* 224.

anathème: *BLE* 47 (1946) 226-241; 48 (1947) 31-48.– A. LANG, *Der Bedeutungswandel der Begriffe* fides *und* haeresis *und die dogmatische Wertung des Konzilsentscheidung von Vienne und Trent*: *MThZ* 4 (1953) 133-146; P. F. FRANSEN, *Réflexions sur l'anathème au concile de Trent*: *EphThL* 29 (1953) 657-672; *L'autorité des Conciles*, en *Problèmes de l'autorité*, Cerf, Paris 1962, 59-100 (con bibliografía); *A short History of the meaning of the Formula "Fides et mores"*: *Louvain Studies* 7 (1978-1979) 270-301; varios de estos artículos están recogidos junto con otros estudios sobre el mismo tema en *Hermeneutics of the Councils and other Studies*, University Press / Uithenmerij Peeters, Leuven 1985.– J. SCHUSTER, *Ethos und kirchliches Lehramt. Zur Kompetenz des Lehramtes in Fragen des natürlichen Sittlichkeit*, Knecht, Frankfurt 1984.– A. DUVAL, *Des sacrements au concile de Trente*, Cerf, Paris 1985, 101-102, 170-172, 254-258.

1. FE Y HEREJÍA

En el concilio de Trento, un concilio todavía medieval bajo muchos aspectos, las palabras *fe*, *herejía* y *dogma* no tenían el mismo sentido que tienen hoy. Lo mismo ocurre con el término *definición*. Estos conceptos adquirirán tal intensidad en el uso ulterior de la teología y del magisterio que conviene precisar su sentido exacto en el uso de los documentos tridentinos, para evitar caer en esos anacronismos en los que a menudo se ha caído en la hermenéutica de este concilio.

El planteamiento del problema de la fe y de la herejía era en Trento el mismo que en la Edad Media. Por tanto, el concilio no consideraba necesario decidir si una doctrina pertenecía formalmente a la fe divina (*fides divina*), es decir, a la fe que hay que prestar a la revelación de Dios. Esta cuestión no estaba en el centro de las preocupaciones, aunque podía intervenir en algunos debates. Seguía estando en el trasfondo y no siempre estaba bien clara. La línea del frente contra los luteranos se sitúa en el nivel de la autoridad de la Iglesia. Éste es el «perímetro» que Trento intenta defender, y no el de lo formalmente revelado.

Por tanto, pertenece a la fe todo lo que la Iglesia podía proponer como necesario para la salvación con una autoridad infalible (entendiéndose este término en el sentido de la época)[57]: esto se refería no sólo a las verdades propiamente reveladas, a lo que está contenido en la Escritura, a los artículos de fe y al Símbolo, sino también a las verdades teológicas deducidas por la Iglesia de los artículos de la fe para hacerlos doctrina suya, a lo que se relaciona con los sacramentos y finalmente a todo lo que la Iglesia propone en sus «santos cánones» para nuestra salvación, es decir, las leyes universales. A través de todo este conjunto, la Iglesia ejerce «infaliblemente» su misión pastoral y salvífica. En términos modernos, la intención del concilio engloba la «fe divina» y la «fe eclesiástica».

Este concepto de fe integra siempre el lado subjetivo de la obligación de creer, de donde se sacó el criterio del terreno de las verdades propuestas a la fe: se trata de lo que es necesario para pertenecer a la comunidad eclesial de fe y llegar

57. El término «infalible» no debe tomarse aquí en sentido moderno, sino más bien en el sentido de «indefectible»: cf. *infra* 129-130.

a la salvación. Esta obligación se comprende de manera bastante amplia en función de una actitud de fe orgánica y coherente y de una vida de fe que va mucho más allá de las fórmulas. Ésta es la manera como Trento plantea el problema de la fe dentro de la herencia de la Edad Media en su ocaso. Hemos visto entonces que el Evangelio era la fuente «de toda verdad salvífica», concepto que corresponde a la preocupación constante de recordar «lo que es necesario para la salvación». Lo que hoy llamamos «objeto de fe» se llamaba entonces «artículo de fe», es decir, los artículos del Símbolo y algunas afirmaciones fundamentales relacionadas con dichos artículos, como las definiciones cristológicas de los antiguos concilios.

El concepto de herejía es estrictamente correlativo al concepto de fe. La herejía es el acto de separarse de la unidad católica y de la autoridad salvífica del papa y de los obispos. Se subraya entonces el aspecto de desobediencia a los jefes religiosos que Cristo nos ha dejado para guiarnos hacia la salvación. Esta desobediencia es la que se condena bajo la forma de terquedad obstinada y contumaz (*pertinacia, contumacia*) y de individualismo en la búsqueda de la salvación eterna. Por eso Lutero es considerado como hereje, por haberse rebelado contra la autoridad eclesial[58].

'El sentido de estos términos en Trento se confirma por la enunciación de las censuras propuestas por los teólogos bajo la forma de artículos sacados de los escritos de los Reformadores. Por ejemplo, en 1547 los teólogos opinan que los artículos de los protestantes sobre la misa son «heréticos, cismáticos, erróneos, falsos, contrarios a la sagrada Escritura, a la tradición de los apóstoles, a las decisiones de los concilios, a la autoridad de los Santos Padre y de los doctores católicos, y asimismo contrarios al consenso unánime de la Iglesia católica, a su práctica, a su doctrina y a su fe, y que por eso mismo deben ser condenados y anatematizados por el santo concilio»[59].

Los debates entablados a lo largo de las sesiones conciliares atestiguan este mismo sentido. Andrés Navarra piensa que pertenecen a la fe teológica todas las verdades católicas: 1. las que están formalmente contenidas en la Escritura; 2. las que se deducen justamente de ellas; 3. las que se han transmitido oralmente por los apóstoles; 4. las que la Iglesia propone creer[60]. Un teólogo afirma que tal artículo es herético porque combate o contradice directamente una determinación de la Iglesia[61]. Al contrario, otro determinado artículo no es herético, porque se trata de una posición discutida en la Iglesia. Igualmente se habla de «los artículos propuestos contra la Iglesia católica, y por tanto heréticos»[62]. Más claramente todavía: «Es hereje el que se separa de la Iglesia católica»[63]. Finalmente, Ambrosio Catarino afirma: «Todos estos artículos se condenan como heréticos, porque van contra la práctica de la Iglesia romana y son por tanto heréticos»[64].

58. Sobre toda esta cuestión, cf. P. FRANSEN, *L'autorité des conciles*, art. cit., 94-97.
59. *CTA* VI, 390.
60. *CTA* V, 559.
61. *CTA* V, 891.
62. *CTA* VI, 19.
63. *CTA* VI, 117.
64. *CTA* V, 933.17.

La intención doctrinal del concilio percibida a través de las introducciones a los decretos.

La intención del concilio en materia de fe y de herejía se deja igualmente percibir a partir de las introducciones a los diversos decretos. En la hermenéutica conciliar suelen generalmente olvidarse estos textos, ya que no encierran aparentemente ningún contenido doctrinal. Sin embargo, son esenciales para la interpretación de los documentos, ya que constituyen otras tantas declaraciones de intención. A través de estas introducciones el concilio se autodefine de alguna manera en su tarea doctrinal. Las variantes textuales entre una introducción y otra, remiten a una unidad de intención manifiesta. Estos pasajes demuestran que Trento no solamente intentaba tratar de las verdades de la revelación, sino también abarcar toda la plenitud concreta e institucional de la fe católica.

En primer lugar, el concilio se titula de esta manera: «El santo concilio de Trento, general y ecuménico». Esta fórmula constante corresponde a la intención del papa, que quiso que fuera así. Pero el concilio se negó a utilizar la fórmula «representando a la Iglesia universal», que era poco adecuada teniendo en cuenta a los protestantes; los padres conciliares tenían conciencia del pequeño número de obispos presentes al menos al principio de los debates; finalmente, en opinión de los legados, tenía un cierto sabor conciliarista.

Además, no se percibe ninguna diferencia sensible cuando se introducen con esta fórmula ciertos capítulos *de doctrina* o directamente algunos *cánones*. De los cánones se dice que son «añadidos» (sesión 13ª)[65]. La diferencia no es del orden de grado en la autoridad que se compromete: no hay nada que indique que los cánones representen una decisión más irrevocable o más solemne: por un lado, se propone una doctrina positiva y orgánica; en los cánones se precisan a continuación ciertos puntos heréticos que hay que desechar. El término «definir» se emplea igualmente para las *doctrinae* (sesión 21ª)[66]. Destaquemos cinco puntos principales:

1. *Fe y doctrina de la fe*: estas dos palabras están ligadas con frecuencia y son equivalentes en cuanto a la amplitud del terreno aludido y pueden ser utilizadas una en lugar de la otra (sesiones 5ª y 22ª). El concilio expone «la verdadera y sana doctrina», la «doctrina de la fe», en oposición a una «falsa doctrina» (sesiones 6ª y 13ª). La *doctrina* es la enseñanza ordenada y oficial del contenido de la fe.

2. *Fe y obediencia a la Iglesia, fe y salvación de las almas*: estas otras constelaciones de vocabulario representan otros tantos equivalentes del término de fe. Defender la fe es velar por la salvación de las almas, ligada a su vez a la pertenencia obediente al cuerpo visible de la Iglesia mantenido en la unidad. El concilio intenta salvaguardar la unidad de la Iglesia como sociedad de salvación y evitar las defecciones respecto a esta comunidad. Desea hacer frente a la crisis que afecta a la Iglesia «por la pérdida de muchas almas y el grave detrimento de la unidad de la Iglesia»; intenta, por consiguiente, trabajar «por la paz de la Iglesia y por la salvación de las almas» (sesión 6ª).

65. *COD* II-2, 1419: *DzS* 1650; *MI* 249.
66. *COD* II-2, 1477; *DzS* 1725; *MI* 265.

Por eso mismo «prohíbe y ordena» (sesión 6ª y 13ª), en el momento en que «algunos abandonan la fe y la obediencia a la Iglesia católica» (sesión 21ª). El objeto de estas prohibiciones se expresa en una trilogía: «creer, predicar o enseñar» (sesiones 6ª, 13ª y 21ª). La fe enseñada por la Iglesia y vivida en el cuerpo que ella constituye distingue a los que forman parte de la Iglesia y a los que la abandonan. Es el punto de vista que adopta Ignacio de Loyola en sus *Reglas para sentir con la Iglesia*[67].

3. *Fe y herejía*: la correlación de los dos términos en su oposición es rigurosa (sesión 13ª). El concilio quiere exterminar «los errores, las herejías» (sesión 7ª), las doctrinas «extrañas al sentimiento de la Iglesia» (sesión 24ª), que «causan daños muy graves» entre los fieles. Estas herejías son también cismas: toda actitud prácticamente cismática es considerada formalmente como herética en sus motivaciones (sesiones 13ª y 24ª). Se trata de las herejías de estos tiempos (sesiones 7ª, 13ª y 14ª), ya que el concilio tiene que enfrentarse con una situación histórica concreta. Hay una dimensión coyuntural en la deformación de estas herejías y esto es lo que *hic et nunc* atenta contra el bien de los fieles y contra la unidad de la Iglesia.

4. *El concilio servidor de la tradición de la Iglesia.* Trento intenta «seguir el testimonio de las sagradas Escrituras, de los santos Padres y de los concilios más aprobados, así como el juicio y el consentimiento de la Iglesia» (sesión 5ª); «se propone exponer a todos los fieles de Cristo la verdadera y sana doctrina acerca de la misma justificación que *el sol de justicia* (Mal 4,21), Cristo Jesús, *autor y consumador de nuestra fe* (Heb 12,2), enseñó, los apóstoles transmitieron y la Iglesia Católica, con la inspiración del Espíritu Santo, perpetuamente mantuvo» (sesión 6ª)[68]. Multiplica de este modo los términos que expresan su sumisión a las Escrituras y a la tradición eclesial: sigue, «se aplica» (sesión 7ª), es «instruido por» (sesiones 13ª y 22ª), se sirve de la regla de fe (sesión 23ª).

La fe que enseña el concilio de Trento es, por tanto, la fe auténtica de la Iglesia, que lleva en su corazón la revelación hecha por Jesucristo y que transmitieron los apóstoles; pero la propone tal como se encuentra en su testimonio eclesial, a la luz del consentimiento vivido bajo la asistencia del Espíritu Santo. Trento se sitúa en un horizonte mucho más amplio que el del depósito revelado.

5. *El acto conciliar es una decisión y un decreto.* El vocabulario de la decisión es muy significativo: el concilio «decide, confiesa y declara» (sesiones 5ª y 6ª), «explica y define» (sesiones 13ª y 21ª), «propone, declara y enseña» (sesión 14ª), «decreta (*decernens*)» (sesión 24ª). Domina el vocabulario jurídico, ya que las decisiones del concilio son «sentencias» con un valor jurídico., que operan un discernimiento práctico entre la verdad y el error. Un canon es también un artículo de derecho.

H. G. Gadamer tiene razón al aplicar el caso de la hermenéutica jurídica a la Escritura, considerada como ley fundamental del cristianismo. Prolongando su hermenéutica, que rehabilita las ideas de tradición y de autoridad a través de la «distancia histórica» y de la «comunidad de lenguaje», se puede decir que la her-

67. Cf. las reglas 1, 9, 11 y 13, de los *Ejercicios espirituales*, nº 353, 361, 363, 365.
68. *COD* II-2, 1367; *DzS* 1520; *MI* 227.

menéutica jurídica vale *a fortiori* para los documentos eclesiásticos, que toman la forma literaria del decreto y de la ley. Toda ley tiene que interpretarse dentro de una jurisprudencia que se inscribe en la serie de unas enseñanzas doctrinales[69].

2. Dogmas, «definiciones» y cánones con anatema

El término «dogma», empleado con frecuencia en los debates del concilio, se encuentra raras veces en los decretos, en donde se le sustituye ordinariamente por el de doctrina. Las actas de Trento muestran de este modo que para los padres conciliares los cánones eran ciertamente «dogmas de fe» (*dogmata fidei*), definidos por el acto solemne de un concilio de la Iglesia universal. Porque un canon suponía una proposición clara y que era objeto de una decisión tomada con seriedad. El término se refiere también a una doctrina fundamental: se decía, por ejemplo, que la «eucaristía» sería el «dogma» estudiado en la próxima sesión. Ya hemos visto cómo las Escrituras y las tradiciones debían ser «los testimonios y los apoyos» que permitían «confirmar los dogmas». Del mismo modo, el concilio se preocupa de que las imágenes no transmitan ningún «falso dogma»[70]. También se hablaba de los «dogmas heréticos» de los luteranos.

¿Cuál es concretamente la intención del concilio cuando elabora un canon con anatema? Esta cuestión tiene su importancia, ya que se trata en ese caso de una «definición». ¿Cuál es su alcance? Una jurisprudencia de interpretación en la teología escolar de tiempos todavía recientes los evaluaba a la luz de la doctrina del Vaticano I, cuya intención era no proponer en los cánones más que verdades de fe divina o revelada. Una investigación histórica realizada desde varios ángulos a lo largo de este siglo ha demostrado que no han de evaluarse así.

Ya en 1929, J. B. Umberg –editor del *Denzinger* por aquella época– hacía notar que la Constitución *Auctorem fidei* de Pío VI (1794), que rechazaba el sistema jansenista del concilio de Pistoya, tenía la ventaja de dar una calificación precisa a la censura de cada proposición. Pues bien, en varias ocasiones se invoca al concilio de Trento como autoridad contra la que se dirigen las decisiones de Pistoya. Pío VI, que habla ya en nombre de una concepción más concreta de la herejía, apela solamente a dos cánones tridentinos como a definiciones de fe en el sentido actual de la palabra[71]. En el primer caso, el documento habla de «un error condenado como herético por el Tridentino», y en el segundo se trata de un punto «que el concilio de Trento definió como artículo de fe». En las otras menciones de Trento, se dice simplemente que la proposición condenada «derriba» la doctrina de Trento o que es «contraria» a ella, lo cual es algo muy distinto. No se puede desde luego sacar de aquí la conclusión de que a los ojos de Pío VI tan sólo dos cánones del concilio de Trento tuvieran valor de definición de fe en el sentido fuerte de la palabra. El análisis propuesto por Umberg de las «*doctrinae*» llega a

69. Cf. H. G. Gadamer, *Verdad y método* Sígueme, Salamanca [3]1988-1992, 2 vols.
70. Sesión 25ª; *COD* II-2, 1574; *DzS* 1825; *MI* 279.
71. Se trata del canon 7 de la sesión 6ª sobre la justificación y del canon 2 de la sesión 13ª sobre la eucaristía: *DzS* 2623 y 2629; *MI* 351 y 353.

las mismas conclusiones. Un poco más tarde, P. Lennerz probaba que el primer anatema de Trento no suponía más que una excomunión *latae sententiae*[72]. Este descubrimiento, por consiguiente, invitaba a mirar más de cerca la intención de Trento al redactar sus ciento veinte cánones.

Debates reveladores en torno al proyecto de un canon.

P. Fransen[73] emprende de nuevo esta investigación analizando el proyecto de un canon que no se recogería:

> Si alguno, despreciando a la Iglesia de Dios, se atreve a bendecir las segundas nupcias o enseña que hay que bendecirlas, sea anatema[74].

Este canon remite a una ley puramente eclesiástica; no compromete al rito sacramental propiamente dicho; la cosa no pertenecía a los artículos de los herejes. Pero seguía en pie el acuerdo de presentarlo al concilio, con su anatema. Si no se le recogió, no fue ni mucho menos porque no contuviera nada que perteneciese a la «revelación divina». Se planteó ante todo la cuestión de saber si había que ponerlo en los decretos de reforma de la Iglesia; en efecto, no aludía a una posición luterana ni se trataba de una ley universal en la Iglesia. Pero se establecía claramente una distinción entre la ley universal y la ley local. En el primer caso, se trata de «*dogmata fidei*», ya que la Iglesia no puede engañarse en lo que afecta a la fe y a las buenas costumbres, o en un acto eclesiástico de alcance universal. Estas dos razones iban en el sentido de remitir este canon a los decretos de reforma.

Otra discusión se refería al hecho del anatema en este caso. El anatema seguía estando en relación con su origen escriturístico y mantenía su antiguo significado de enunciado de una censura canónica, más concretamente de una excomunión mayor. Por aquella época, se concebía que un canon encerrase una pena eclesiástica mayor, la pena vindicativa más grave de que disponía la Iglesia. El anatema era un caso *especialmente* solemne de excomunión mayor: castigaba una contumacia mayor –es decir, la desobediencia formal y obstinada del rebelde– y lo separaba más aún de la comunión de los fieles. Pues bien, el anatema parecía una pena demasiado fuerte para este caso[75]. Algunos padres pidieron entonces que se mantuviera este canon, pero modificando su contenido, a fin de que pudiera presentar «algún carácter dogmático». Por ejemplo, se podría decir: «Si alguien dice que la Iglesia no puede prohibir las bendiciones de las segundas nupcias...». Se estará entonces en el terreno de la autoridad eclesiástica discutida por los luteranos. Finalmente, no se recogió este canon; pero sí se recogieron otros, que se refieren evidentemente a leyes eclesiásticas, como el hecho de que el matrimonio contraído y no consumado queda anulado por la profesión religiosa so-

72. *COD* II-2, 1353; *DzS* 1504; *MI* 238.
73. P. Fransen, *Réflexions sur l'anathème au concile de Trente (Bologne, 10-24 septembre 1547)*, art. cit., recogido en *Hermeneutics of the counciles*, o. c., 198-213, cuya argumentación sigo en estas páginas.– Sobre la autoridad de los cánones de Trento, cf. también A. Duval, *Des sacraments au concile de Trente*, o. c.
74. *CTA* VI, 446.9
75. Intervención del obispo Garuffus, *CTA* VI, 474, 1-14.

lemne de uno de los contrayentes[76], o la obligación de comulgar al menos una vez al año, en tiempo pascual[77].

A lo largo de esta discusión no encontramos ninguna prueba de que todo canon con anatema tenga que definir necesariamente una verdad de fe divina y católica. Los cánones van dirigidos ante todo contra los luteranos; se dice «herética» toda posición que se oponga formalmente a la enseñanza de la Iglesia o a una ley universal promulgada por ella. Porque, según la convicción del concilio, sólo la Iglesia poseía la autoridad suprema en todo lo que se refiriese a la salvación y, por consiguiente, no podía engañarse en materia de fe y de costumbres. Según esta misma lógica, el concilio se negó a pronunciar un anatema sobre un punto controvertido entre los católicos[78]. Está siempre subyacente el criterio «comunitario» de la vida eclesial.

El canon 7 sobre el matrimonio

Hay otro canon que conoció redacciones sucesivas en las que se revela muy bien su intención. Se trata del canon 7 sobre el matrimonio, que prohíbe al cónyuge inocente, engañado por el adulterio del otro, contraer un nuevo matrimonio. La Iglesia latina se ha negado siempre a ello. Pues bien, algunos testimonios patrísticos demuestran una actitud más ancha en Orígenes, Basilio de Cesarea y el Ambrosiaster. El Oriente conoce una práctica de «economía» que permite volver a casarse en el caso de adulterio de la esposa, y en Trento había algunos obispos de las islas griegas dependientes de la república de Venecia. Por su parte, Lutero, pensando que el matrimonio no pertenecía a la competencia de la Iglesia, juzgaba esta disciplina eclesial como un abuso de poder y sostenía que este divorcio estaba autorizado en caso de adulterio por los textos de Mt 5,32 y 19,9. Se redactó, pues, un canon enunciado de este modo: «Si alguno declara que el matrimonio puede disolverse por causa de adulterio del otro cónyuge, etc....». Pero esta formulación llegaba a condenar, no sólo a Lutero, sino a la Iglesia griega y la doctrina de algunos Padres de la Iglesia, algo que el concilio quería evitar a toda costa. De ahí la nueva redacción del canon:

> Si alguno dijere que la Iglesia yerra (*errare* = abusa de su autoridad), cuando enseñó y enseña [en el estado actual del derecho canónico y de la teología] que, conforme [o sea, «*inspirándose en*», y por tanto no por una aplicación literal] a la doctrina del Evangelio [los cuatro evangelios del Nuevo testamento] y de los apóstoles [en las epístolas, sobre todo de san Pablo], no se puede desatar el vínculo del matrimonio por razón del adulterio de uno de los cónyuges; y que ninguno de los dos, ni siquiera el inocente, que no dio causa para el adulterio, puede contraer nuevo matrimonio [...], sea anatema»[79]

76. *COD* II-2, 1533; *DzS* 1806; *MI* 276.
77. *COD* II-2, 1321; *DzS* 1659; *MI* 250.
78. Cf. *CTA* V, 727, la advertencia del presidente sobre la «certeza de la gracia», punto discutido entre los católicos.
79. Sesión 24ª, can 7: *COD* II-2, 1533-1535; *DzS* 1807, *MI* 276. Cf. los comentarios de P. FRANSEN, *L'autorité des conciles, art. cit.*, 97-99, donde el autor resume dos artículos profundos sobre esta cuestión, recogidos en *Hermeneutics of the counciles, o. c.*, 157-197.

Notemos en primer lugar el sentido de *errare*: no se trata de un error formal, contra el cual el canon haría intervenir la infalibilidad de la Iglesia. Se trata de una acusación de abuso del poder de jurisdicción, o de una «tiranía» por la que la Iglesia iría más allá de su misión y por eso mismo contra ella[80]. Se percibe también cómo se ha desplazado la intención del canon: no se refiere ya a los griegos, que nunca habían criticado la práctica de los latinos. Se refiere tan sólo a los que discuten esta práctica acusándola de abuso de poder. Por otra parte, el canon no pronuncia ningún juicio sobre el fondo del problema –por tanto, la cuestión sigue estando bajo revisión después de él–, sino que se contenta con afirmar la legitimidad de la posición de la Iglesia y de su práctica, que no son ni un abuso de poder ni van en contra del Evangelio[81]. Por tanto, el concilio no tuvo jamás la intención de definir «la inerrancia de la Iglesia en esta materia y lógicamente la imposibilidad de un divorcio en caso de adulterio»[82], como afirmará una interpretación ulterior que volverá a introducir en el texto lo que el concilio había querido excluir.

En las discusiones conciliares saldrá a relucir además otro elemento: un canon con anatema no implica que su objeto sea irreformable. El obispo Guerrero dice lo siguiente: «No es verdad lo que ha dicho un padre, que no hay que hacer cánones más que para una cosa que no pueda cambiar (*invariabili*)»[83].

3. «La fe y las costumbres»

Es el Evangelio, leíamos en el decreto *Sacrosancta*, el que constituye la fuente de toda verdad salvífica y de toda disciplina moral (*morum disciplina*). Por otra parte, el concilio no retiene más que las tradiciones que atañen a «la ley y las costumbres (*fides et mores*). El latín emplea aquí una pareja de términos procedentes de una antigua tradición: «*fides et mores*»[84]. P. Fransen ha estudiado la historia semántica de esta pareja. Esta historia nos depara cierto número de sorpresas. Después del estudio del término *fides*, detengámonos en el segundo miembro de la pareja: ¿cuál es el sentido del término *mores*?[85]

En Agustín, el primero que utilizó este binomio, el término *mores* no tiene nada que ver con lo que hoy llamamos «la moral» y mucho menos con «la ley natural o los principios éticos». Se refiere a las múltiples formas de la vida cristiana, especialmente las sacramentales y litúrgicas. Se trata de lo que es aceptado universalmente en toda la Iglesia católica y considerado por eso mismo como una herencia procedente de los apóstoles o de las decisiones conciliares. Por este título son expresiones de la fe, que no se encuentran en la Escritura y que con frecuencia se llaman «tradiciones orales». Estamos bastante cerca del concepto de «tradiciones» según el concilio de Trento.

80. Cf. dos artículos de P. Fransen sobre el tema «*Si quis dixerit Ecclesiam errare*», recogidos en *Hermeneutics of the counciles*, *o. c.*, 69-125; en particular, p. 121-125.

81. En este mismo sentido W. Kasper, *o. c.*, 44.

82. P. Fransen, *L'autorité des conciles.*, *art. cit.*, 98.

83. *CTA* IX, 689.21.

84. Se dieron ya algunas indicaciones sobre esta dualidad en la Iglesia en el t. II, 381-382.

85. Sigo aquí el artículo de P. Fransen, «*Fides et mores*», en *Hermeneutics of the counciles*, *o. c.*

En la Edad Media esta expresión se utilizó poco. Se encuentra en el decreto de Graciano a partir de una cita de san Agustín. Graciano refiere las *mores* a las «costumbres eclesiásticas» que no van «contra la fe». En la Edad Media se utiliza más bien otro binomio bastante similar: «los artículos de la fe y los sacramentos». Los primeros proceden del Símbolo y de los dogmas trinitario y cristológico; los segundos son objeto de una administración y de unos «decretos» dictados por la Iglesia. En el concilio de Florencia, el documento de unión con los Armenos, procedente de un opúsculo de santo Tomás, se llama precisamente «De los artículos de la fe y de los sacramentos».

Incluso en Trento, «la fórmula *fides et mores*, utilizada en dos ocasiones, es estrictamente paralela a la fórmula en binomio de la introducción: *veritas et morum disciplina* o *veritas et disciplina*»[86]. Ya en el decreto de la 3ª sesión, el concilio afirmaba cuál era su intención prioritaria: «la extirpación de las herejías y la reforma de las costumbres»[87], Cuando debatió su orden del día, decidió llevar a la par los dogmas y la reforma de la Iglesia, empleando las expresiones *de dogmatibus et reformatione* o *de fide et moribus*. Bajo el término de «*reformatio*» se aludía a los abusos que se habían instalado en la Iglesia. Los dos datos, *fides et mores*, «pertenecen al Evangelio tal como se ha descrito [...]. Los *mores* representan las prácticas y las costumbres de la Iglesia apostólica, refiriéndose algunos de ellos a puntos doctrinales y constituyendo otros ciertos puntos de disciplina y de liturgia; en una palabra, es casi exactamente lo mismo que se dice en la expresión «tradiciones no escritas». Esto es verdad hasta tal punto que, incluso fuera del concilio, el término *traditiones* se usa en muchos casos en lugar de *mores* entre los contemporáneos [...]. El binomio expresa claramente la tradición apostólica en su unidad y cohesión, basada en la inspiración del único Espíritu de Cristo, aunque respondiendo a dos aspectos, diferentes pero no separados: la doctrina y las formas de la vida cristiana»[88]. Algunos escritos de aquella época muestran, sin embargo, que el sentido de «cuestiones morales» podía entrar dentro de *mores*, según el significado que este binomio estará llamado a tomar de «fe y moral»[89].

4. La autoridad dogmática del Concilio de Trento

Estos análisis permiten una conclusión firme sobre la intención «dogmática» del concilio de Trento, muy distinta de la que tendrá el Vaticano I, en función de la evolución ulterior de los conceptos de fe y de «magisterio». Trento intenta transmitir una enseñanza cuyo corazón está constituido por la revelación realizada en el acontecimiento Cristo. Pero su problemática general no consiste en aislar lo revelado como tal, excepto en algunas afirmaciones concretas. Consiste en presentar la enseñanza de la Iglesia que integra la revelación en un cuerpo de doctrinas y de decisiones capaces de mantener la unidad de la comunidad cristiana y de

86. *Ib*, 306.
87. Sesión 3ª: *COD* II-2, 1349.
88. P. Fransen, *o. c.* 306, citando una fórmula de Y. Congar.
89. I. Vázquez Janeiro, *Coeli novi et terra nova. La evangelización del Nuevo Mundo a través de libros y documentos*, Selección y Catálogo, Bibl. Apost. Vaticana 1992.

conducirla a la salvación. El perímetro que defiende es sensiblemente más amplio que el de lo formalmente revelado. En este marco, intenta ciertamente expresar y «definir la fe», y hasta pronunciar definiciones con anatema en los cánones. pero, en compensación, tiene conciencia de que esas definiciones no son de suyo irreformables.

En términos más modernos, el concilio distinguía espontáneamente entre lo que pertenece al orden de la indefectibilidad de la Iglesia y el orden de la infalibilidad propiamente dicha. La indefectibilidad es la seguridad de que la Iglesia no puede ser nunca infiel a su misión salvífica, aun cuando enseñe e imponga ciertos puntos que no pertenecen a la revelación y que, por tanto, pueden evolucionar eventualmente a lo largo de los siglos. Sigue estando al servicio de la verdad divina, no la mutila ni la contradice jamás. La infalibilidad –en el sentido actual, ya que en la época de Trento se podía emplear este término en el sentido de indefectibilidad– es un concepto mucho más reducido: dice que la Iglesia no puede absolutamente engañarse cuando enseña que un punto de doctrina pertenece a la revelación divina. Su decisión es entonces irreformable. En su combate con la Reforma, el concilio de Trento se sitúa ordinariamente en la línea de la indefectibilidad, formalmente criticada por los Reformadores. En esta línea es donde el concilio exige a los católicos la obediencia de la fe, que asegura la cohesión de la comunidad eclesial. Solamente en algunos casos –que siempre habrá que verificar– se sitúa en la línea de la infalibilidad propiamente dicha.

La problemática de Trento tiene la ventaja de no disociar la actitud subjetiva del creyente, que hace de la fe de la Iglesia la norma de su propia fe, del contenido objetivo de esta misma fe. Tampoco aísla este contenido dogmático objetivo de la inteligencia viva que da del mismo la Iglesia. Esta aposición mantiene además una cierta distancia entre el lenguaje de la fe y el contenido aludido por este lenguaje, y también entre el discurso eclesial de la fe y la Palabra de Dios. El primero da cuenta de forma auténtica de la segunda, pero no pretende identificarse con ella. Así pues, Trento mantiene una sana dialéctica entre la representación y la afirmación y respeta la implicación necesaria que se da entre la palabra humana y la palabra de Dios.

Pero sigue en pie cierta ambigüedad, en lo que atañe al equilibrio de las relaciones entre la revelación y la Iglesia. Era la idea de la revelación permanente o continuada, formalmente excluida pero mantenida en la práctica: tendía a poner en el mismo plano la revelación de Cristo transmitida por los apóstoles y la asistencia del Espíritu Santo a la Iglesia y a los concilios. Se corría así el peligro de insistir unilateralmente en la autoridad de la decisión eclesial en materia de fe, tal como lo han demostrado los siglos siguientes. En vez de decir como en el pasado: «la Iglesia propone esta verdad porque está atestiguada en el Evangelio», se llegó a decir: «puesto que la Iglesia propone esta verdad en nombre de su autoridad legítima, tiene que estar en el Evangelio». Esta inversión de las relaciones, que pertenece sin duda al círculo hermenéutico, puede resultar bastante peligrosa, si no se la somete a crítica. La verdadera dificultad dogmática en la interpretación de Trento nació más tarde, con la mentalidad postridentina. Se quiso aplicar entonces de manera anacrónica a los textos la pauta conceptual elaborada posteriormente y que identificaba al dogma con la verdad revelada.

IV. MELCHOR CANO Y LOS LUGARES TEOLÓGICOS

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: M. JACQUIN, *Melchior Cano et la théologie moderne*: *RSPT* 9 (1920) 121-141.– A. LANG, *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, J. Kösel & F. Pustet, München 1925.– A. GARDEIL, *Lieux théologiques*, en *DTC* IX (1926) 712-747.– E. MARCOTTE, *La nature de la théologie d'après Melchior Cano*, Éd. de l'Univ., Ottawa 1949.– A. DUVAL, *Cano (Melchior)*, en *Catholicisme* II (1949) 465-467.– V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Cano (Melchior)*, en *DS* II (1953) 73-76.– J. BEUMER, *Positive und spekulative Theologie. Kritische Bemerkungen an Hand der "Locis theologicis" des Melchior Cano*: *Scholastik* 29 (1954) 53-72. – C. POZO, *Fuentes para la historia del método teológico en la escuela de Salamanca*, t. I: *Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano y Ambrosio de Salazar*, Granada 1962.– Th. TSHIBANGU, *Melchior Cano et la théologie positive*: *EphThL* 40 (1964) 300-339.– A. M. ARTOLA, *De la Revelación a la Inspiración. Los orígenes de la moderna teología católica sobre la inspiración bíblica*, Mensajero, Bilbao 1983.– B. KÖRNER, *Melchior Cano – De locis theologicis*, Styria Medienservice, Graz 1994.

Melchor Cano (1509-1560), teólogo dominico de Salamanca, participó por este título en los trabajos de Trento desde 1551. En 1563, un año después de la clausura del concilio, se publicó de manera póstuma su obra inacabada de metodología teológica, llamada a ejercer una influencia decisiva en la teología de los tiempos modernos. Cano tenía conciencia de realizar una innovación al presentar una obra sistemática sobre un tema que no había sido objeto todavía de un tratamiento formal.

1. LOS DIEZ «LUGARES TEOLÓGICOS»

Esta obra se titula *De los lugares teológicos* (*De locis theologicis*). Por «lugar teológico» –el término de «lugar» había sido ya empleado por santo Tomás[90] a imagen de los *topoi* de la lógica racional– hay que entender una referencia que constituye una autoridad en el establecimiento de la doctrina cristiana. M. Cano distingue diez lugares teológicos:

> El primero es la autoridad de la sagrada Escritura que se encuentra contenida en los libros canónicos.
>
> El segundo es la autoridad de las tradiciones de Cristo y de los apóstoles a la que se puede apelar con justo título, ya que no están escritas, pero han llegado hasta nosotros de oído a oído, como oráculos de viva voz.
>
> El tercero es la autoridad de la Iglesia católica
>
> El cuarto es la autoridad de los concilios, sobre todo los generales, en los que reside la autoridad de la Iglesia católica
>
> El quinto es la autoridad de la Iglesia romana, que es y se llama apostólica por un privilegio divino.
>
> El sexto es la autoridad de los santos antiguos.

90. *STh* I, q. 1, a. 8, ad 2.

> El séptimo es la autoridad de los teólogos escolásticos, a los que añadimos también los expertos en derecho pontificio. Porque la doctrina de este derecho responde a la teología escolástica, como correlativa.
>
> El octavo es la razón natural, que se extiende muy ampliamente a las ciencias descubiertas por la luz natural
>
> El noveno es la autoridad de los filósofos que siguen a la naturaleza como guía; entre los cuales se encuentran sin duda alguna los jurisconsultos imperiales, que [...] también profesan la verdadera filosofía.
>
> El décimo finalmente es la autoridad de la historia humana, tanto si está escrita por autores dignos de fe como si se ha transmitido de nación a nación, sin supersticiones ni fábulas de comadres, sino por una razón seria y constante[91].

Este decálogo de lugares teológicos revela la mentalidad teológica que reinaba al comienzo de los tiempos modernos. La preocupación de Cano no es de orden apologético o de lo que se llamará más tarde «teología fundamental». Se trata para él de ordenar lo más sistemáticamente posible las autoridades que sirven para elaborar la prueba dogmática de la fe. La enumeración que propone, constituye una jerarquía de estas autoridades[92]. Los siete primeros lugares son los lugares propios de la teología. Se distinguen en dos categorías: en cabeza vienen la Escritura y las tradiciones, que abrazan el contenido mismo de la revelación..

A propósito de la Escritura, Cano pasa revista a una serie de cuestiones ya modernas: la inspiración y la inerrancia de los libros sagrados[93] y la determinación de su canon por la Iglesia –mantiene la diferencia entre canonicidad y autenticidad–; el valor de la Vulgata defendido ante los partidarios de los textos originales; la prueba escriturística de la fe, elaborada válidamente a partir de la Vulgata.

En su descripción de las tradiciones, Cano está muy cerca de las formulaciones de Trento; habla de ellas ordinariamente en plural y las considera de manera objetiva como «cosas transmitidas». En contra de la *Scriptura sola* de los luteranos, las pone como una fuente constitutiva de la fe. La tradición es un lugar teológico independiente de la Escritura; en un primer tiempo su fe no dependió de las Escrituras. No solamente la tradición «ayuda a comprender algunos textos "oscuros o poco inteligibles" de la Escritura, sino que además contiene muchas cosas que no están atestiguadas, ni de forma clara ni de forma oscura [...] en las sagradas Escrituras. Porque hay muchos dogmas de la fe católica que no están contenidos en las santas letras [...]. "No se puede negar que la doctrina de la fe no fue transmitida por los apóstoles en su totalidad por escrito, sino en parte verbalmente (*ex parte verbo*)"»[94]. Así pues, Melchor Cano fue de antemano un partidario del *partim..., partim...*; intenta «mostrar que los apóstoles transmitieron la doctrina del Evangelio en parte por escrito y en parte oralmente»[95]. Esto no le impide opinar que estas tradiciones «no son un añadido a las divinas Escrituras, sino

91. M. CANO, *De locis theologicis* I, c.3; MIGNE, *Theologiae cursus completus* 1, 62-63.

92. Cf. A. LANG, *o. c.*, 88-89.

93. Sobre los debates en torno a la inspiración bíblica a los que dio lugar la posición de M. CANO, cf. A. M. ARTOLA, *o. c.*

94. H. HOLSTEIN, *Les "deux" sources de la révélation*: *RSR* 57 (1969) 293, citando la obra de M. CANO, II, c.2; c. 3, § 3 y conclusión: MIGNE, 1, 191-192 y 197.

95. *De locis...*, II, c. 3: MIGNE 1, 197.

más bien complementos y como comentario de las mismas»[96]. Cano estableció igualmente los criterios, de unanimidad para lo esencial, que permiten fundamentar una verdad de fe en la tradición. A propósito de estas dos primeras autoridades, intenta discernir las verdades ciertamente reveladas por Dios.

Los cinco lugares siguientes remiten a la autoridad de la Iglesia; no son lugares «fundadores», sino lugares de conservación del depósito revelado, de su interpretación y de su transmisión. Se distinguen a su vez en lugares ciertos, los tres primeros, y lugares probables, los otros dos. Entre los lugares ciertos, está la autoridad de la Iglesia católica en general, es decir, su consentimiento universal[97]; luego la de los concilios, es decir, el conjunto de las enseñanzas que se promulgaron en ellos; finalmente, la Iglesia romana, en nombre de su apostolicidad y de la autoridad propia de la enseñanza pontificia.

Por autoridad de la Iglesia católica, Cano entiende de manera prioritaria la totalidad del cuerpo de la Iglesia visible, es decir, del conjunto de los bautizados (*collectio omnium fidelium*)[98], que viven en la obediencia de la Iglesia y no han sido excluídos de ella. La Iglesia no puede engañarse en su fe (*in credendo*), lo cual quiere decir que «todo lo que la Iglesia mantiene como un dogma de fe es verdadero y que no hay nada falso en lo que ella cree o enseña que hay que creer»[99]. «No solamente la Iglesia antigua no pudo errar en la fe, sino que tampoco la Iglesia actual ni la Iglesia del futuro pudo ni podá errar en la fe»[100]. Así pues, Cano concede un amplio lugar al sentido de los fieles, con la extrañeza por otra parte de su editor[101]. Pero esta inerrancia de la Iglesia –el vocabulario de la infalibilidad, que se encuentra por error en sus comentaristas, está ausente en Cano– es también propia de sus dirigentes y pastores: los pastores y los doctores de la Iglesia no pueden errar en la fe, sino que todo lo que enseñan al pueblo, en lo que atañe a la fe en Jesucristo, es ciertamente verdad[102]. Cano parece estar aquí en el origen de la distinción de la doble inerrancia de la Iglesia en la fe (*in credendo*) en los fieles, y en la enseñanza (*in docendo*) en los pastores. Los términos de fe, de dogma y de herejía deben ser tomados en él como en Trento, cuya mentalidad teológica comparte M. Cano[103].

La autoridad de los concilios es estudiada por Cano de una forma bastante jurídica. El problema está en saber en qué condiciones puede ser juzgado un concilio exento de error y en qué medida pueden comprenderse sus decisiones como

96. *Ib.* III, c. 7: MIGNE 1, 210.

97. Se trata de algo muy parecido a lo que el Vaticano I llamará «magisterio ordinario y universal»: cf. *infra*, 233-234.

98. *De locis...* IV, c. 4: MIGNE 1, 238.

99. *Ib.*, IV, c. 4: MIGNE 1, 234.

100. *Ib.*, IV, c. 4: MIGNE 1, 238.

101. Cf. la nota firmada P. S. en la edición de MIGNE (1, 238), que reprocha a CANO conceder demasiado al pueblo cristiano en materia de inerrancia.

102. *De locis...*, IV, c. 4: MIGNE 1, 239.

103. A. LANG cambió de opinión en este punto. En su obra de 1925 sobre M. CANO, *o. c.*, aplica sin reparos al mismo el vocabulario del magisterio y de la infalibilidad (interpretada en sentido propio, p. 126, n. 1); comprende los conceptos de fe, herejía y dogma en CANO en el sentido moderno de estas palabras. Al contrario, en su artículo de 1953, *Der Bedeutungsewandel der Begriffe* fides *und haeresis..., art. cit.*, al analizar el sentido de fe y de herejía en Trento, atribuye a CANO la misma comprensión de estos conceptos que tenía el concilio.

irreformables y definitivas. Para ello distingue entre concilios generales, concilios episcopales y sínodos diocesanos, pero se ocupa sobre todo de los primeros; tienen un carácter ecuménico y es necesario que comprendan un número suficiente de obispos llegados de las diversas regiones del mundo, para poder representar al conjunto de la Iglesia. Para que un concilio tenga autoridad, es preciso ante todo que sea convocado por el papa y luego que sea confirmado por él. Con estas dos condiciones su enseñanza está protegida contra el error. La prueba de la confirmación por el papa es por consiguiente capital. En los concilios, los obispos desempeñan la función de jueces de la fe. Para que una definición sea infalible e irreformable, es preciso que la decisión conciliar lleve el carácter de obligación universal y definitiva. Pero semejante decisión no supone necesariamente que su objeto pertenezca a la fe. Porque la Iglesia puede definir una proposición que está en conexión con la revelación y garantizarla con su autoridad. Se trata entonces de una decisión eclesial que se basa en la autoridad de la Iglesia y pertenece a la fe que el creyente debe prestar a las decisiones de la Iglesia[104]. Más tarde, se hablará en este sentido de «fe eclesiástica», *fides ecclesiastica.*

La autoridad de la Iglesia católica se refiere en Cano a la del papa. Pero se subraya con justicia la vinculación del papa con la Iglesia de la que es obispo, ya que se trata de la «Sede apostólica». Cano fundamenta la autoridad doctrinal que es propia del romano pontífice en los testimonios petrinos de la Escritura; y muestra que lo que se le confió a Pedro pasa por derecho divino a sus sucesores, es decir, a los obispos de Roma. Pues bien, Pedro no pudo «errar» cuando confirmaba a sus hermanos en la fe. La inerrancia del papa es según Cano una verdad de fe y el que se oponga a ella es un hereje. Este carisma de inerrancia no atañe sin embargo a la persona privada del papa, sino al ejercicio público de su autoridad doctrinal[105]. Esta autoridad, como la de los concilios, concierne a la transmisión de la revelación, a la interpretación y a la explicación de su sentido. El propósito de Cano traza ya un camino preciso para lo que habría de convertirse en la doctrina de la infalibilidad del romano pontífice. Pero sería un anacronismo querer instalar en su discurso y en su vocabulario las precisiones conceptuales que hará luego el Vaticano. Lo podemos ver por la manera misma con que apela a los textos patrísticos en este sentido y por el silencio que guarda sobre ciertos puntos que serán objeto a continuación de numerosos debates. La «inerrancia» de la Sede romana de la que habla en un concepto más englobante y menos riguroso que el que será objeto de la definición de 1870.

Los otros dos lugares, considerados como «probables», son la autoridad de los santos antiguos, los Padres de la Iglesia, los teólogos escolásticos y los canonistas. Cano siente la preocupación de precisar los criterios que dan mayor o menor peso al argumento patrístico según los temas y el número de testigos. La unanimidad de los Padres en la interpretación de la Escritura o en la afirmación de una verdad de fe está libre de error. La argumentación es análoga, pero más pru-

104. A. LANG, *o. c.*, 134-135.

105. M. CANO opina incluso que los que mantienen la inerrancia del papa en todas las materias y en todos los juicios no sirven a la autoridad de la Sede Apostólica, sino que más bien le hacen un flaco servicio: «El papa, no tiene necesidad de nuestras mentiras, no tiene necesidad de nuestra adulación»: cf. A. LANG, *o. c.*, 156-157.

dente, en lo que se refiere a los teólogos: en los debates de escuela, los argumentos deben juzgarse en función de su propio peso y de las autoridades en que se apoyan; el acuerdo unánime de los teólogos en una cosa importante reviste un alto grado de verosimilitud. Pero –observación llena de humor–, dada la afición que los teólogos sienten por las disputas, semejante acuerdo es tan maravilloso como el de los setenta traductores de la Escritura[106].

Los tres últimos «lugares» se salen del marco de las autoridades de la fe propiamente dicha. Se trata de la razón natural, de los filósofos –entre los que el caso de Aristóteles se merece una consideración particular– y de los juristas, así como de la historia. Se trata de lugares teológicos anejos. Según su método, Cano distingue varios criterios de valor en la evaluación de estos lugares. Resulta interesante su manera de tenerlos en cuenta: las «ciencias humanas» se ponen al servicio de la comprensión del mensaje cristiano.

La obra de Cano tenía que comprender una segunda parte, en la que se exponía la manera de utilizar cada uno de estos lugares, «bien en las cuestiones escolásticas, bien en la explicación de la sagrada Escritura, bien en las controversias con los herejes, con los judíos, con los mahometanos, con los paganos. Desgraciadamente, de estos tres últimos libros sólo llegó a redactarse el que se refiere a la disputa escolástica. La muerte de Cano (1560) interrumpió el trabajo comenzado»[107]. En el libro que queda se toca la cuestión de la naturaleza de la teología y de sus principios, y luego la de las conclusiones teológicas, ligadas al manejo de las notas teológicas (c. 5). El problema que le sigue preocupando a Cano es el de calcular el valor dogmático de ciertas tesis teológicas. Sostiene que las verdades en conexión estrecha con el contenido de la revelación, sobre todo las «conclusiones teológicas» unánimes, pertenecen a la fe y que su negación equivale a la herejía:

> Si o bien la Iglesia, o bien un concilio, o bien la Sede Apostólica o incluso los santos con una sola voz y un solo espíritu, han elaborado una conclusión teológica y la han prescrito además a los fieles, esta verdad será considerada tan católica como si hubiera sido revelada por el mismo Cristo; y el que se opusiera a ella sería tan hereje como si se opusiera a las sagradas Escrituras y a las tradiciones de los apóstoles[108].

Sin embargo, esta proposición tiene que comprenderse en función del espacio semántico en el que funcionan, en su época, los conceptos utilizados. Porque Cano sostiene igualmente que él no quiere decidir de la diferencia esencial entre la fe divina y la certeza de la enseñanza que se ha deducido. Por consiguiente, no dice que las conclusiones teológicas definidas por la Iglesia deban creerse *de fide divina*. Pertenecen a la fe en un verdadero sentido, pero de manera indirecta o mediata (*fides mediata*). El concepto que engloba en Cano el terreno de las verdades que hay que creer no está determinado por la certeza de que una verdad pertenezca a la fe divina, sino por la preocupación práctica de la integridad de la

106. Cf. A. LANG, *o. c.*, 156-157.
107. M. JACQUIN, *art. cit.*, 133.
108. M. CANO, *De locis...*, XII, c. 5: MIGNE 1, 586.

fe[109]. Del mismo modo, hay para él una definición de fe cuando se condena como herética la enseñanza contraria, cuando se expresa el anatema contra los partidarios de esa enseñanza, cuando se le añade la excomunión *ipso jure*[110].

2. El giro teológico introducido por Melchor Cano

La obra de Melchor Cano da la señal de que se ha producido un cambio de método y de finalidad en la teología. También él intentaba proponer una teología «más conforme con las necesidades de su tiempo»[111]. La escolástica había desplegado todo su genio en la elaboración de las *quaestiones* y en una empresa de sistematización racional del dato de la fe. Cano vivió en tiempos del Renacimiento, que insistió en la necesidad de volver a los textos, y de la Reforma, que puso en discusión el edificio católico de la fe. En esta situación, piensa que la teología no tiene que continuar ya el trabajo sistemático y especulativo, a propósito del cual piensa por otra parte que ya se ha dicho todo[112]. Al contrario, él intenta sistematizar lo que permite hacer la prueba de la fe. En este sentido, marca un giro de las *razones* a las *autoridades*. Pero estas autoridades no son solamente las Escrituras y las tradiciones, a las que concede el primer lugar, sino también la autoridad doctrinal de la Iglesia, a la que no se da todavía el nombre de magisterio, aunque es de eso de lo que se trata. Por este título, Cano está en el origen de la teología moderna, para la que la referencia magisterial irá siendo cada vez más dominante, con gran diferencia de lo que pasaba con la escolástica medieval. El teólogo es ante todo una persona que establece la prueba de la fe sobre la base de los lugares teológicos, en particular de la autoridad de los concilios y del romano pontífice. A las *Sumas* medievales, estructuradas en *cuestiones*, seguirán los tratados de teología que presentan *tesis* relativas al conjunto del *corpus*. Estos tratados serán utilizados de manera particular en los seminarios. Se organizarán hasta una época reciente en un discurso de tres tiempos: 1° tiempo, la exposición de la tesis a partir de la doctrina de la Iglesia expuesta en los documentos más recientes; 2° tiempo, el argumento de la Escritura y de la Tradición; 3° tiempo, la razón teológica, que propone sus conclusiones. Tal es el concepto moderno de «teología dogmática».

Si la ambición de Cano no pertenece al orden de la apologética, pertenece ya sin duda a la teología de controversia. Lo vemos por la manera con que cita en su obra los argumentos de los autores protestantes antes de ponerse a refutarlos uno por uno. En las tesis escolares de la teología moderna del futuro, los «adversarios» estarán presentes desde el principio de una exposición, que no dejará de responderles.

109. Cf. A. Lang, *o. c.*: *MThZ* 4 (11953) 143-144, donde el autor reconoce que, en su libro anterior, interpretó demasiado a Cano a la luz del sentido actual de estos conceptos.

110. *Ib.*, 145.

111. M. Jacquin, *art. cit.*, 138.

112. Se muestra incluso bastante severo con algunos refinamientos dialécticos de la escolástica y llega a criticar la división de los artículos de la *Suma* de santo Tomás: cf. *De locis*..., VIII, c. 1; XII, c. 11.

Al obrar de este modo, Cano puede ser considerado también como un precursor de la teología positiva. Este término no aparece en él. Pero el lugar que concede al argumento de los Padres y de los teólogos y la apelación a la historia muestran su deseo de apoyar la prueba dogmática en unos datos positivos. Por otra parte, Cano lleva a la práctica en su tratado el método que enseña: instruye sus propias pruebas con la ayuda de abundantes citas patrísticas, y el género literario de su obra difiere radicalmente del de las *Sumas*. Es verdad que este recurso a los documentos antiguos carece un tanto de gratuidad: no se trata todavía de estudiarlos por ellos mismos, sino de aprovecharlos para la argumentación.

En todo esto, Melchor Cano es realmente un contemporáneo del concilio donde él actuó como teólogo. ¿No había puesto Trento ya al principio como fundamento el Símbolo de la fe y los dos apoyos mayores de las Escrituras y de las tradiciones? A continuación, su tarea consistió en «confirmar los dogmas», exponiendo la fe de la Iglesia.



CAPÍTULO IV

Dogma y Teología en los tiempos modernos

por B. SESBOÜÉ

Consideramos el período que va desde la Reforma hasta el concilio Vaticano I. La Reforma protestante puso término a la situación de cristiandad unificada que había dominado en la Edad Media. Europa y, detrás de ella, los continentes que fue descubriendo en su movimiento de expansión, viven desde entonces en la división religiosa. Desde el punto de vista católico, la Reforma se vivió como una desobediencia en la fe y como una revuelta contra los pastores legítimos y la autoridad jerárquica de la Iglesia. Esto no dejó de tener consecuencias sobre el modo de ejercerse a continuación la autoridad doctrinal. A la Reforma protestante responde la Reforma católica en el concilio de Trento y durante los siglos que permanecieron bajo la influencia de este concilio. Esta Reforma se endureció como Contra-Reforma debido a una oposición tenaz al protestantismo: es ésta una característica de la «época tridentina». Y es también el nacimiento del «catolicismo» en oposición a la «cristiandad» anterior[1]. Sobre este catolicismo se hará sentir cada vez con mayor firmeza la autoridad jerárquica, con la finalidad de mantenerlo en su cohesión y su unidad.

Pero hubo otro acontecimiento que marcó fuertemente esta misma época: el nacimiento de la modernidad, cuyos primeros síntomas aparecen a finales del siglo XVII y que se manifiesta particularmente en el siglo de las *Luces* (la *Ilustración* o *Aufklärung*). Esta modernidad –que hará que se llame a esta época los «tiempos modernos»– se caracteriza en el plano político por la mayor importancia de los Estados y por la reivindicación de autonomía del poder político respecto a la Iglesia. Se concede igualmente una autoridad nueva a la razón en el orden de la filosofía y de la religión, así como en el de las costumbres y los comportamientos. Esta misma razón, sometida a la prueba crítica, emite dudas sobre su ca-

1. Cf. t. II, 173. La Iglesia se definió siempre como «católica» desde Ignacio de Antioquía y la «Catholica» de san Agustín, en el sentido que tiene este calificativo en el Símbolo de fe (cf. t. I, 102-103). El substantivo «catolicismo» le da desde entonces *de facto* el significado confesional, de una Iglesia cristiana en medio de las otras.

pacidad de construir pruebas válidas a propósito de lo que supera a la experiencia humana, en particular la existencia de Dios. Así pues, al lado del magisterio tradicional de la fe cristiana y frecuentemente oponiéndose a él, se eleva el magisterio de la razón. No sólo se critica a la fe en sus contenidos, sino en sus fundamentos. La fe tiene que justificarse respecto a la razón en una nueva apologética, defendiendo la posibilidad de la prueba racional de la existencia de Dios, la inteligibilidad del concepto de revelación y la legitimidad de un acto de fe que se presenta como «sobrenatural». La razón de la Ilustración era no-histórica, pero a lo largo del siglo XIX fue integrando la dimensión histórica. Este conjunto tan complejo de cuestiones ocupará por mucho tiempo a este siglo y será recogido por el Vaticano I.

La Iglesia y el mundo se encuentran siempre en interacción y en «inter-reacción». Las evoluciones señaladas tendrán su impacto no sólo en la teología, sino también en los conceptos dogmáticos y en el funcionamiento concreto del «magisterio viviente» de la Iglesia. Una señal de ello la tenemos en el mismo lenguaje, gracias a la aparición de este nuevo concepto.

I. EL TRIDENTINISMO DOCTRINAL EN LOS SIGLOS XVII Y XVIII

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: Y. CONGAR, arts. *Fait dogmatique* y *Gallicanisme*, en *Catholicisme* , t. 4 (1956) 1059-1067 y 1731-1739.– B. D. DUPUY, art. *Infaillibilité de l'Église*, en *Catholicisme*, t. 5 (1963) 1550-1572.– P. DE VOOGHT, *Enquëte sur le mot "infaillibilité" durand la période scolastique*, en Varios, *L'infaillibilité de l'Église*, Chevetogne 1963, 99-146.– G. THILS, *L'infaillibilité du peuple chrétien "in credendo". Notes de théologie posttridentine*, DDB/Warny, Paris/Louvain 1963.– L. COGNET., art. *Jansenisme*, en *Catholicisme*. t. 6 (1967) 314-331.– G. TAVARD, *La tradition au XVIIe siècle en France et en Angleterre*, Cerf, Paris 1969.– B. JASPERT, *Die Ursprünge der päpstlichen Unfehlbarkeitslehre*: *ZRG* 25 (1973) 125-134.– U. HORST, *Unfehlebarkeit unbd Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum 1. Vatikanischen Konzil*, Grünewald, Mainz 1982.– H. J. SIEBEN, *Traktate und Theorien zum Konzil (1378-1521)*, J. Knecht, Frankfurt 1983– W. KLAUSNITZER, *Das Papsamt im Disput zwischen Lutheranern und Katholiken. Schwerpunkte von der Reformation bis zur Gegenwart*, Tyrolia, Innsbruck 1987.– K. SCHATZ, *La primauté du pape. Son histoire, des origines à nos jours*, Cerf, Paris 1992.– B. NEVEU, *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Bibliopolis, Naples 1993– ID., *Juge suprème et docteur infaillible; le pontificat romain de la bulle* In eminenti *(1643) à la Bulle* Auctorem fidei *(1794)*, en *Erudition et religion aux XVII et XVIII siècles*, Albin Michel, Paris 1994, 385-450.– P. BLET, *Le clergé du Grand Siécle en ses assemblées (1615-1715)*, Cerf, Paris 1995.

1. HACIA LA APARICIÓN DEL «MAGISTERIO VIVIENTE»

Entre Trento y el Vaticano I no hubo ninguna reunión conciliar en la Iglesia católica. Así pues, en los tiempos modernos el concilio de Trento siguió siendo la referencia dogmática principal de esta Iglesia, mientras que la autoridad doctrinal llegó a ser cada vez más cuestión del romano pontífice y muy accesoriamente

de los obispos. Se asiste al nacimiento del funcionamiento doctrinal «moderno» de la Iglesia.

El papel del magisterio romano

El papado, tan reticente a la hora de reunir el concilio en el siglo XVI, invirtió luego todas sus fuerzas en la actuación del mismo. Los decretos de Reforma, en particular, se aplicarán con diligencia. La recepción del concilio constituirá por eso mismo un nuevo umbral en el movimiento hacia la centralización romana, inaugurado en Occidente con Gregorio VII. La crítica de la Reforma obliga a la Iglesia católica a insistir en su propia autoridad, a formalizarla, a subrayar su legitimidad y a ejercerla, especialmente en materia doctrinal.

Poco después de concluir el concilio de Trento, el papa Sixto V organizó la curia romana en su forma moderna, mediante la bula *Immensa* de 1587. Es verdad que algunos de los organismos eran anteriores a esta creación administrativa: los tribunales de la Rota y de la Penitenciaría existían desde el siglo XIV; algunos otros servicios (Cancillería, Dataría) funcionaban igualmente desde antes. Pablo III había instituido ya en 1542, antes de la reunión del concilio, la Congregación del Santo Oficio o de la Inquisición por la Bula *Licet ab initio*[2]. Pero Sixto V organizó un verdadero gobierno de quince Congregaciones de cardenales, encargados de solventar ciertos asuntos eclesiásticos. Estos «dicasterios» son otros tantos ministerios que tienen competencia en sus terrenos respectivos. Con el correr de los años se añadieron otros organismos. Pero la curia de Sixto V no conoció cambios importantes hasta la reforma de Pío X (*Sapienti Consilio*, 1908) que la reorganizó por completo. Desde entonces, las reformas de la curia han estado periódicamente a la orden del día, siendo la última la que llevó a cabo Juan Pablo II en 1984 por la constitución *Pastor Bonus*. El término de Congregación utilizado para estos dicasterios indica una orientación histórica y una modalidad. Las congregaciones romanas son la institución permanente de comisiones cardenalicias anteriores, encargadas de tratar temporalmente un problema; y funcionan de modo colegial. Las grandes decisiones, preparadas por la administración del dicasterio bajo la autoridad del Prefecto, se toman en la reunión de cardenales de la congregación tras una votación por mayoría de votos. El contexto político de los tiempos modernos y el desarrollo de los estados europeos explican en parte esta evolución de tipo «estatal» de la Iglesia y el aumento de las intervenciones pontificias.

No atenderemos aquí más que a lo que concierne al ejercicio magisterial: en efecto, el término de «magisterio» aparece en su sentido moderno en el siglo XVIII. Puesto que durante todo el período considerado no hubo ningún concilio; y puesto que el papa está ya equipado de una administración y hasta de un gobierno similares a los de las instituciones civiles correspondientes, las intervenciones pontificias fueron cada vez más frecuentes en el terreno doctrinal. El papa interviene, bien a título personal por medido de una Bula, de una Constitución o

2. El tribunal de la Inquisición había sido creado por Gregorio IX por el año 1231, para hacer frente a la herejía cátara. En el siglo XVI, la creación del Santo Oficio hace de este tribunal –que conserva el mismo título– un ministerio de vigilancia doctrinal.

de un Breve, bien por los decretos de los diversos dicasterios. Los obispos tomarán la costumbre de someter a tal o cual dicasterio una cuestión o una duda sobre un punto de su competencia. El dicasterio da entonces una respuesta breve, que recoge el texto de la cuestión.

Desde finales del siglo XVI hasta la Revolución francesa vemos de este modo a los papas tratar de las cuestiones doctrinales que se suscitan, promulgando una lista de proposiciones condenadas. Es lo que ocurrió con los errores de Bayo (1567), de Jansenio (1653) y de los jansenistas (1690 y 1713), de la moral laxista (1665 y 1679), del quietismo (1682, 1687 y 1699), de la condenación de los cuatro artículos de la Asamblea francesa del clero de 1682 (1690) y finalmente la condenación por Pío VI en 1794 de los errores del sínodo diocesano de Pistoya[3]. Cada serie de proposiciones, que a veces es bastante larga y llega hasta el centenar , concluye con un párrafo que indica la naturaleza y la gravedad de la censura que se inflige. Estas censuras se matizan y se diferencian según comprometan o no alguna cuestión de fe[4].

Benedicto XIV (1740-1758) dio la lista de las proposiciones censuradas: *herética, próxima a la herejía, errónea, próxima al error, respirando herejía, respirando error o sospechosa de error, temeraria, escandalosa, ofensiva a los oídos piadosos, malsonante, peligrosa, cismática, favorecedora de un cisma, injuriosa, impía, blasfema.* Hoy resulta muy difícil proponer una interpretación precisa de cada una de estas notas, cuyo sentido exacto ha podido evolucionar con el correr de los años; por otra parte, algunas han caído en desuso y el «arsenal» se ha simplificado notablemente. A veces la misma proposición es objeto de varias censuras. El interés de estas notas reside en que señalan matices importantes en la gravedad de la proposición condenada y sitúan con precisión lo que se opone realmente a la fe. Su peligro consiste en que desean precisar con una exagerada acribia, cada vez más jurídica, el sentido de cada afirmación. En ninguna parte se menciona la cuestión de la irreformabilidad de la condenación. En 1745, el mismo papa Benedicto XIV envió a los obispos italianos la primera carta encíclica *Vix pervenit*, que condenaba la usura.

El auge de la idea de infalibilidad

La contestación protestante primero; y luego la contestación del cristianismo en nombre de la razón, conducirían a la Iglesia a un endurecimiento y a una formalización del ejercicio de su autoridad doctrinal. En el plano de la fe, se comprometió en una «reduplicación» del principio de autoridad[5]. La preocupación pasa del «quod» al «quo»: el *principium quod* es el objeto de la fe, que es norma en sí mismo; el *principio quo* es el magisterio que urge la afirmación en virtud de su autoridad legítima. «Estas determinaciones tienen el valor absoluto de verdades que hay que creer para salvarse, porque la Iglesia (el magisterio), que las define así, goza de asistencia y es infalible»[6]. Dentro de este mismo espíritu, se pondrá de relieve la «regla próxima» (*regula proxima*) de la fe, la que viene de la autori-

3. Pistoya, en Italia del norte.
4. Cf. B. NEVEU, *L'erreur et son juge*, o. c., 239- 381 (cap. III: «Ars censoria»).
5. Cf. *supra*, 133-136.
6. Y. CONGAR, *La tradición y las tradiciones* I, o. c., 306.

dad docente, en detrimento de la «regla lejana» (*regula remota*), es decir, la enseñanza de la Escritura y de la tradición.

Este mismo movimiento contribuirá a que vaya prosperando la idea de la infalibilidad del magisterio papal, distinguiéndola de la del cuerpo de los fieles. Vimos ya la evolución propiamente medieval del tema[7]. A lo largo del siglo XV, con ocasión de los conflictos conciliaristas, vuelve a plantearse la cuestión, y este término se aplica, de manera contradictoria según las opiniones, bien sea al concilio o bien al papa. La supremacía del papa sobre el concilio salió victoriosa de estos debates, lo cual contribuyó al desarrollo de la idea de una infalibilidad propiamente pontificia. El más ilustre defensor de esta infalibilidad fue Juan de Torquemada († 1468)[8]:

> Era conveniente, escribe, que esta sede [de Roma], destinada por una disposición del consejo divino a ser la maestra de la fe y el vínculo de todas las Iglesias, estuviera dotada del privilegio excepcional de la *infalibilidad* en lo que es de fe necesario para la salvación de los hombres por Dios, autor de todas las cosas, cuya providencia no se extravía en sus disposiciones[9].

Pero la cuestión está aún lejos de lograr la unanimidad de todos. Los teólogos y los canonistas se verán llamados entonces a precisar las condiciones de ejercicio de la infalibilidad pontificia. «La adquisición que se llevó a cabo en esta época fue la de aplicar claramente la infalibilidad, no ya –como se hacía en la Edad Media–, de manera imprecisa, a la cátedra de Roma, sino al magisterio personal del papa»[10]. En efecto, esta distinción entre la Iglesia romana (*sedes*) y la persona del papa (*sedens*) se va clarificando progresivamente. Todavía dará lugar más tarde a cierto número de debates. Belarmino insistirá en la necesidad que tiene el papa, antes de comprometer su infalibilidad, de recurrir a los «medios humanos», es decir, al estudio histórico y doctrinal del asunto[11].

A partir del siglo XVI, la controversia con los teólogos de la Reforma recae sobre la infalibilidad de la Iglesia. Por parte católica, ésta se considera como una de las notas de la Iglesia. Llegan luego otras dos controversias doctrinales que contribuyen en los siglos XVII y XVIII a poner de nuevo la cuestión de la infalibilidad pontifica en el orden del día: el jansenismo y el galicanismo.

El jansenismo[12], aplicado al pensamiento de Agustín, tenía una concepción muy documental de la tradición y pensaba que la Escritura y la tradición eran suficientes en la reflexión sobre la fe. Por eso resultó sospechoso de subestimar la importancia de la autoridad magisterial de la Iglesia y de considerar que la importancia, cada vez mayor que éste iba tomando, era una innovación. El jansenismo estaba igualmente cerca de las tesis conciliaristas y galicanas. En las proposiciones condenadas de 1690 se encuentra una que les reprocha considerar como «fútil» la aserción sobre la autoridad del romano pontífice sobre el concilio y su infa-

7. Cf,. *supra*, 85-86.
8. Cf. t. III, 350ss.
9. J. DE TORQUEMADA, *Summa de Ecclesia*, Venetiis 1561, l.II, c. 109, fº 252r, citado por P. DE VOOGHT, *art. cit.*, 137.
10. B. D. DUPUY, *art. cit.*, 1555-1556.
11. Este punto se discutirá en el Vaticano I, cf. *infra*, 257-260.
12. Cf. t. II, 300s.

libilidad en resolver las cuestiones de fe y aquella según la cual se puede mantener y enseñar una doctrina claramente basada en san Agustín, sin mirar bula alguna del pontífice[13].

En 1649, Nicolás Cornet había redactado, en el marco de la lucha contra el jansenismo[14], siete proposiciones características del movimiento, pero sin referencia al autor. En 1653, el papa Inocencio X condenó cinco de estas proposiciones, pero atribuyéndoselas formalmente a Jansenio, siendo así que tan sólo la primera se encontraba en sus propios términos en el autor, y las otras no eran más que un resumen de su pensamiento. Arnauld respondió demostrando que el contexto de la primera apoyaba su ortodoxia, que las otras cuatro eran conformes con el pensamiento de san Agustín, y que «el libro de Jansenio contiene ciertas fórmulas [...] absolutamente contrarias a las proposiciones condenadas»[15]. Como este asunto pasó a ser del dominio público tras la entrada en liza de Pascal y de sus *Provinciales*, Roma reaccionó. En 1656, Alejandro VII, en su Constitución *Ad sanctam*, afirmaba que las cinco proposiciones condenadas se encontraban ciertamente en el *Augustinus* de Jansenio y que habían sido condenadas en el sentido que les daba su autor (*in sensu auctoris*)[16]. Arnauld se defendió apelando a la distinción entre el *derecho* y el *hecho*: él se adhería en derecho a la condenación de la herejía contenida en las proposiciones; pero, a propósito del hecho, pensaba que el papa se había engañado sobre la presencia de estas proposiciones en el *Augustinus*. Sobre este punto sólo se comprometía a guardar un «silencio respetuoso»[17]. Más tarde, Arnauld consintió en firmar la condenación del formulario, exigida por la Asamblea del clero francés en 1661, con la condición de que se mencionara en ella la distinción entre el derecho y el hecho. Después de varios dimes y diretes, en los que la política de Luis XIV respecto a los jansenistas desempeñó un papel importante, la cuestión conoció un relativo sosiego a finales del siglo XVII. Pero tras una discusión en torno al caso de conciencia siguiente: «¿Es posible dar la absolución al que se limita a guardar un "silencio respetuoso" sobre el hecho del pensamiento de Jansenio?», el Santo Oficio condenó en 1703 esta hipótesis. Intervino entonces Fénelon afirmando que «en el asunto de Jansenio, la Iglesia exigía la fe divina tanto sobre el hecho como sobre el derecho, y que esta exigencia era perfectamente legítima, dado que la Iglesia era infalible no sólo en los dogmas propiamente dichos, sino también en los hechos dogmáticos no revelados, como ocurría por ejemplo con el hecho de Jansenio»[18]. Fénelon hablaba sin embargo a este propósito de «fe eclesiástica», ya que la cosa no correspondía a la revelación. Le habría gustado obtener la definición de la infalibilidad de la Iglesia sobre los «hechos dogmáticos» y utilizaba para ello la noción de «tradición viviente» o de «enseñanza común y presente» de la Iglesia, que hace

13. *DzS* 2329-2330. Cf. Y. CONGAR, *La tradición y las tradiciones* I, *o. c.*, 317; G. TAVARD, *o. c.*, 79-120.– Sobre el papa, el rey (Luis XIV) y los jansenistas, cf. P. BLET, *o. c.*, 365-487.

14. *DzS* 2001-2007.

15. L. COGNET, *art. cit.*, 320.

16. *DzS* 2010-2012.

17. Sobre la cuestión disputada del hecho y del derecho, cf. el estudio de B. NEVEU, *L'erreur et son juge*, c. V: «*Sensus et sententia*», 505-746. El autor se muestra favorable a la posición romana y reservado sobre la oposición del derecho y del hecho.

18. L. COGNET, *art. cit.*, 326.

del magisterio eclesial la regla de la fe en virtud de las promesas de Jesucristo[19]. Clemente XI en 1705 condenó formalmente el «silencio respetuoso» sobre los hechos dogmáticos por la Bula *Vineam Domini*[20]. Pero nunca tuvo lugar la definición de la infalibilidad en el terreno de los hechos dogmáticos. El tema de la fe eclesiástica siguió planteándose por mucho tiempo y la cuestión volvió a resurgir en el Vaticano I[21], sin encontrar respuesta, ya que no llegó a promulgarse el canon proyectado sobre la infalibilidad de la Iglesia en el terreno de las materias «conexas» con lo revelado.

En lo que se refiere al galicanismo[22], nos encontramos con la gran figura de Bossuet. Bossuet hablaba de «indefectibilidad» de la Iglesia, «entendiendo por ello que los errores, si se producían, no podían "echar raíces" en la fe de la Iglesia de Roma, sino que eran absolutamente pasajeros y personales»[23]. Se apoyaba igualmente en la distinción entre la Sede (*sedes*) y el que la ocupa (*sedens*). En 1682, la Asamblea del clero de Francia promulgó cuatro artículos redactados por Bossuet; el cuarto de ellos dice:

> También en las cuestiones de fe pertenece la parte principal al Sumo Pontífice y sus decretos alcanzan a todas y cada una de las iglesias, sin que sea, sin embargo, irreformable su juicio, a no ser que se le añada el consentimiento de la Iglesia[24].

Alejandro VIII declaró en 1690 nulos y sin valor alguno esos cuatro artículos[25] y un siglo más tarde, en 1794, Pío VI, por la Bula *Auctorem fidei*, condenó en detalle los artículos de 1682[26], pero con censuras ordinariamente inferiores a la de herejía. La capacidad del papa de dar un juicio irreformable, otro término que expresa la infalibilidad, no puede depender del consenso ulterior de la Iglesia, es decir, concretamente, del sufragio de los obispos. Este texto seguirá estando ante los ojos de los redactores de la definición de la infalibilidad pontificia y explica la famosa fórmula que se retuvo: «las definiciones del Romano Pontífice son irreformables por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia»[27].

Todos estos debates fueron centrando cada vez más la atención en la cuestión de la infalibilidad del papa, que enseñan y sostienen algunos teólogos como el jesuita belga Estrix (1624-1694), decidido adversario del jansenismo[28]. De la reflexión de principio se pasará luego al discernimiento práctico, buscando los casos en los que un papa había podido comprometer su infalibilidad. Se pensará, por ejemplo, que Inocencio XI había puesto un acto *ex cathedra* en 1579, al condenar

19. Cf. Y. Congar, *La tradición y las tradiciones* I, o. c., 316. De allí pasará la idea de «tradición viviente» a la escuela de Tubinga, pero en otro espíritu.
20. *DzS* 2390.
21. Cf. *infra*, 263-264.
22. Cf. t. III, 365-367, la eclesiología del galicanismo. Sobre la Asamblea del año 1682, cf. P. Blet, *o. c.*, 309-324.
23. Y. Congar, art. "Gallicanisme", en *Catholicisme* t. 4, 1536-1537.
24. *DzS* 2284, *MI* 318, en el texto censurado por Alejandro VIII.
25. *DzS* 2281-2285.
26. *DzS* 2700.
27. *COD* II-2, 1659; *DzA* 3074; *MI* 427; cf. *infra*, 264-265.
28. Cf. R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, Warny, Louvain 1945, 89.

ciertas proposiciones de la moral laxista[29]. Este juicio no deja de resultar curioso, ya que las censuras que se aplican («escandalosas y perniciosas en la práctica»)[30], no comprometen un juicio de fe.

Pero la reflexión sobre la infalibilidad del magisterio no hizo olvidar en la época postridentina otro aspecto de la infalibilidad, la de todo el pueblo cristiano. Se hace entonces una distinción entre la infalibilidad de todo el pueblo de Dios en la fe (*in credendo*) y la infalibilidad del magisterio en su enseñanza (*in docendo*). Muchos grandes teólogos, como M. Cano (en cuanto al sentido, ya que no utiliza el vocabulario de la infalibilidad), R. Belarmino, F. Suárez, en el siglo XVI, y más tarde J. B. Gonet (1616-1681), H. Tournely (1658-1729) y Ch. R. Billuart (1685-1757), en los siglos XVII y XVIII[31], fundamentan la segunda infalibilidad sobre la primera, de la que es al mismo tiempo expresión y garantía. Son solidarias la una de la otra. Así pues, el movimiento de la doctrina de la infalibilidad va de la Iglesia al magisterio. Esta distinción se simplificará, a comienzos del siglo XVIII, bajo el vocabulario de la «infalibilidad pasiva» y de la «infalibilidad activa» (G. Pichler, 1670-1736), y luego bajo el de «la Iglesia docente» (*docens*) y la «Iglesia creyente» o «Iglesia enseñada» (*discens*)[32]. Fénelon decía: «La infalibilidad de los pastores es una infalibilidad de decisión, mientras que la infalibilidad de los pueblos no es más que una infalibilidad de inteligencia y de docilidad»[33]. Estas categorías pasarán a ser comunes en teología hasta los catecismos del siglo XIX.

2. La interpretación teológica del Concilio de Trento

Indicaciones bibliográficas.– J. R. Geiselmann, *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen*, en M. Schmaus (ed.), *Die mündliche Überlieferung*, Kaaiser, München 1957, 123-232.– Y. Congar, *La tradicion y las tradiciones*, o. c., I, Dinor, San Sebastián 1966, 263-297.– H. Holstein, *La tradition dans l'Église*, Grasset, Paris 1960; Id., *Les "deux sources" de la révélation*: *RSR* 57 (1969) 375-434.

La interpretación oficial y jurídica de los textos del concilio de Trento fue confiada por Sixto V a la Congregación del concilio. Pero la importancia concedida a los textos dogmáticos de Trento en la enseñanza de la teología, dio origen a una jurisprudencia de interpretación que pudo ir más allá de lo que había querido este concilio y conocer verdaderas oscilaciones.

29. Cf. Aubert, *o.c.*, 90.

30. *DzS* 2166. Sobre la cuestión de una «lista» de definiciones pontificias *«ex cathedra»* antes del Vaticano I, cf. la síntesis de K. Schatz, «Päpstliche Unfehlbarkeitund Geschichte in den Diskussionen des Ersten Vatikanums», Collectif, *Dogmengeschichte und Katolische Theologie*, Würzburg, Echter, 1985, 186-250.

31. Cf. G. Thils, *o. c.*

32. Cf. Y. Congar, *Eclesiología desde San Agustín hasta nuestros días*, en M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk, *Historia de los Dogmas* III, 3c-d, BAC, Madrid 1976, 242; Id., *Bref historique des formes du "magistère"...* : *RSPT* 60 (1976) 107.

33. Fénelon, *Ordonnance et Instruction sur le cas de conscience* (1702), citado por Y. Congar, *Eclesiología..., o. c.*, 242.

La teología de controversia

La teología católica se ve desde entonces dominada por la controversia con las diversas formas del protestantismo. Las *Controversias* se convierten en un género literario ilustrado por Belarmino[34], y en Francia por san Francisco de Sales[35]. Están también las *Defensas de la fe católica* y las *"Disputationes"* (F. Suárez), las *Refutaciones*, las *Confrontaciones* y las *Réplicas a la respuesta,* y hasta el *Escudo de la teología*[36] y la *Teología polémica.* Los tratados sistemáticos están animados por el mismo espíritu. Estas obras concentran su atención en los puntos disputados con la Reforma: la Escritura y las tradiciones por una parte, y los sacramentos (o sea, lo que se refiere a la visibilidad del cuerpo eclesial) y la autoridad que asegura su cohesión, por otra. Hubo sin duda grandes nombres que se ejercitaron en este tipo de teología, que hay que distinguir de la polémica en sus mejores representantes. Pero la problemática dominante carece de serenidad y sigue estando orientada por la preocupación apologética de mostrar que la Iglesia católica es la única que puede pretender ser fiel a la fe apostólica. En este contexto es donde se interpretaron los documentos del concilio de Trento.

La interpretación mayoritaria del decreto sobre las Escrituras y las tradiciones

Poco tiempo después del concilio, los controversistas católicos volvieron a introducir en el decreto *Sacrosancta* el «*partim..., partim...*» que había evitado el concilio, considerándolo como la única exégesis posible del mismo. Para responder al «*Scriptura sola*» de la controversia protestante, se habló bien alto de «Escrituras y tradiciones», y se apoyaron en Trento como en la autoridad que había canonizado la doctrina de las dos fuentes de la revelación. Se olvidaron de la conexión que el concilio había establecido entre el Evangelio, única fuente, y sus dos canales de transmisión.

Esto es lo que aparece ya en los controversistas del siglo XVI. Hemos visto ya la posición del dominico M. Cano[37]. Lo mismo ocurre con los controversistas jesuitas: P. Canisio escribe así en su catecismo: «Éstas son las verdades que se derivan necesariamente, como de unas fuentes divinas, parte (*partim*) del símbolo de la fe y parte (*partim*) de las Escrituras»[38]. También Belarmino deduce de aquí la conclusión de la insuficiencia formal de la Escritura y de la complementariedad cuantitativa de la tradición, aunque guardando siempre aquella prioridad del Evangelio que se había afirmado en Trento:

> La Escritura es una regla de fe no total, sino parcial. La regla de fe total es la Palabra de Dios, o la revelación hecha a la Iglesia; se divide en dos reglas parciales: la Escritura y la Tradición. Como la Escritura no es regla de fe total, sino par-

34. R. BELLARMINUS, *Disputationes de controversiis*, Venetiis 1596.
35. F. DE SALES, *Les controverses* (1596), en *Oeuvres complètes*, t. IV, Guyot, Paris 1850.
36. J.-B. GONET, *Le bouclier de la théologie thomiste contre ses nouveaux adversaires*, Bordeaux 1659.
37. Cf. *supra*, 132-133.
38. S. Petrus CANISIUS, *Catechismi latini*, l. I, PUG, Roma 1933, 91, citado por H. HOLSTEIN, *Les "deux sources" de la révélation, art. cit.*, 394.

cial, no lo abarca todo, sino que hay elementos de la fe que no están contenidos en ella[39].

La opinión de Belarmino pesará mucho en la teología a la hora de vulgarizar este punto de vista en la enseñanza corriente. La polémica contra la *Scriptura sola* del protestantismo contribuye a motivar esta simplificación de la enseñanza de Trento. Porque estos autores presentan a veces ideas más matizadas[40]. F. Suárez mantendrá que la Tradición constituye, al lado de la Escritura, una «regla de fe infalible». Lo mismo ocurre con el oratoriano Thomassin en el siglo XVII, que ve en los Padres de la Iglesia a los testigos más autorizados de las tradiciones apostólicas. Así pues, esta opinión será corriente en la Iglesia y la encontramos en los primeros manuales y diccionarios modernos de teología, como por ejemplo el *Dictionnaire de théologie* del abate Bergier (1788)[41].

Ésta será también la opinión de J. Perrone en el Colegio romano –«La revelación fue consignada, parte en las Escrituras, y parte transmitida de viva voz»[42]–, de C. Passaglia y de H. Hürter[43], recogida en el siglo XX por el cardenal Billot. La vulgarizarán las múltiples ediciones alemanas de los manuales de teología de C. Pesch. Este mismo consenso se advierte en los manuales de San Sulpicio, en L.-F. Brugère y A. Tanqueray[44]. Esta enseñanza será corriente y dominará hasta el concilio Vaticano II. Con el correr de los años se presenta cada vez más como perteneciente a «la fe divina», apoyada en el doble testimonio de Trento y del Vaticano I[45]. Durante todo este tiempo «las tradiciones» de Trento se fueron convirtiendo progresivamente en «la Tradición» apostólica, una especie de lugar abstracto, fuente de argumentos teológicos. Esta Tradición perdió la representación concreta, ingenua pero limitada, de Trento. Pero sigue aludiendo a un contenido: el término no ha hecho aún su conversión al acto de trasmisión viva y global.

Una contra-corriente minoritaria

Pero esta interpretación dominante no era unánime. Se mantuvo la otra línea de pensamiento. Richard Simon (1638-1722) desarrolló la antigua perspectiva de Ireneo: «La Escritura, nacida de una tradición, debe ser leída en la tradición e interpretada según la tradición»[46]. También para Fénelon, la tradición es norma de interpretación de la Biblia:

39. R. BELLARMINUS, *De Verbo Dei* IV,12, en *Opera omnia*, t. I, Coloniae Agrippinae 1620, 209: cit. *Ib.*, 394.

40. Según J. BEUMER, *Die Frage nach Schrift und Tradition bei Robert Bellarmin* : *Scholastik* 34 (1959) 11-22, se trataría más bien de posiciones de apologistas que de tesis.

41. Abbé BERGIER, *Dictionnaire de Théologie*, nouv. éd., Outhenin-Chalendre fils, Besançon 1841, t. IV, art. "Tradition", 153; H. HOLSTEIN, art. cit., 397. Este diccionario tuvo varias ediciones bajo la Restauración y sirvió de base en la enseñanza de los seminarios.

42. H. J. PERRONE, *Praelectiones theologicae. De vera religione*, Roma 1840, 240; cit. *ib.*, 398.

43. Estos dos autores emplean una expresión que volverá a aparecer en los debates del Vaticano II sobre este tema: el depósito de la revelación se extiende más (*amplius patet*) que la Escritura: cf. H. HOLSTEIN, *ib.*, 398.

44. Cf. H. HOLSTEIN, *ib.*, 399.

45. Esta concepción seguirá estando presente en el primer esquema del Vaticano II sobre la revelación: cf,. *infra*, 404-405.

46. Cf. H. HOLSTEIN, *art. cit.*, 404.

> Por esta interpretación no escrita en los sagrados libros es como la Iglesia tiene que interpretar la palabra escrita. Así, el sentido propio y verdadero del texto de las santas Escrituras debe ser determinado por el sentido propio, verdadero y natural de esta palabra no escrita en los sagrados libros, que la Iglesia no ha dejado de pronunciar por boca de los concilios, de los papas, de los pastores y doctores , desde los tiempos apostólicos[47].

En el siglo XIX, J. A. Möhler y J. H. Newmam son dos testigos importantes de esta corriente de interpretación, dada la calidad de su teología y la influencia que ejercieron. Möhler se expresa de este modo:

> Los que creen que *algunos puntos* se prueban solamente por la tradición y el resto por la Escritura, ésos no han penetrado a fondo en el asunto. Todo lo que poseemos, lo hemos recibido y lo conservamos gracias a la tradición [...]. Sin la sagrada Escritura faltaría el primer eslabón de la cadena. Ésta se quedaría, sin las Escrituras, privada de un comienzo y por esta razón sería incomprensible, confusa, caótica. Al contrario, sin una tradición regular, nos faltaría el sentido profundo de las Escrituras, ya que sin los miembros intermedios no sabríamos comprender el vínculo de las cosas entre sí[48].

Möhler señala muy bien la complementariedad cualitativa de la Escritura y de la Tradición: la primera es necesaria para fundamentar nuestro conocimiento histórico del acontecimiento de Cristo y de su proclamación por los discípulos; la segunda constituye el vehículo no menos necesario de su transmisión a través de los tiempos. De la idea de tradición oral Möhler pasa a la de tradición «viviente», es decir, de la fe vivida en concreto y proclamada por la Iglesia a lo largo de los siglos, periódicamente defendida contra los ataques que podrían desnaturalizarla. Para él no se plantea la cuestión de una superioridad de la una sobre la otra, ya que la Escritura y la tradición existen la una en la otra y forman un «todo indisoluble». Möhler subraya igualmente que sin la tradición ni siquiera tendríamos las Escrituras. La noción de tradición pasa a ser en él, de la idea de un lugar, a la de un ambiente que transmite el todo y da el sentido vivo.

Newman en su *Desenvolvimiento del dogma* supera también el paralelismo de las dos fuentes mediante la concepción de un desarrollo vivo y continuo del dato revelado en la Escritura por la vida misma de la Iglesia:

> En la continuidad de una lectura eclesial constantemente renovada es como la Escritura adquiere todo su sentido y manifiesta, por así decirlo, su plenitud y la dimensión verdadera de su contenido revelado[49].

A propósito del canon 7 sobre el matrimonio

En los siglos XVII y XVIII hubo numerosos teólogos que retuvieron el sentido mínimo del canon, tal como lo explicamos anteriormente[50], porque eran cons-

47. F. FÉNELON, *Oeuvres complètes*, Leroux-Gaume, Paris 1850, t. III, 592, citado por H. HOLSTEIN, *ib.*, 407.

48. J. A. MÖHLER, *L'unité dans l'Église ou le principe du catholicisme*, Cerf, Paris 1938, 51-52.

49. H. HOLSTEIN, *art. cit.*, 409; esta misma perspectiva aparecerá en *Histoire et Dogme* de M. BLONDEL, cf. *infra*, 319-320.

50. Cf. *supra*, 127-128.

cientes de la intención del concilio de no referirse a la práctica de los griegos. Pero en el siglo XIX, los manuales y las enciclopedias afirmaron corrientemente que este canon definía la inerrancia de la Iglesia en esta materia y daba una definición irreformable de la imposibilidad absoluta del divorcio en caso de adulterio. Pues bien, la intención del canon estaba en decir que la Iglesia latina no se equivocaba respecto al Evangelio y la tradición apostólica, cuando prescribía esta imposibilidad. Sea lo que fuere del fondo del problema, no se trata de una definición dogmática en el sentido moderno de la palabra. Este pequeño *dossier* subraya el movimiento progresivo hacia una dogmatización de los datos conciliares de Trento, en el momento en que se iba haciendo cada vez más preciso el término «dogma». Los teólogos y los canonistas tuvieron un papel importante en este movimiento a partir de comienzos del siglo XIX.

Una hermenéutica retroactiva

Veremos que a lo largo del siglo XVIII el concepto de dogma se redujo a lo que pertenece a la revelación y es propuesto por la Iglesia como tal. Pues bien, los cánones de Trento se consideran como «definiciones», lo cual era verdad en la intención del concilio, pero en el sentido en que éste tomaba el término de dogma. El resultado fue que la hermenéutica escolar de los manuales de teología, consideró entonces que los ciento veinte cánones doctrinales de Trento eran otras tantas definiciones solemnes irreformables, que comprometían a la revelación y a la fe. Ya hemos visto que no era así. Pero entonces una «mentalidad dogmática» se entregaba a una «inflación dogmática», al servicio de la cual Trento se convertía en un verdadero «arsenal».

El *Catecismo romano*, llamado Catecismo del concilio de Trento por haber sido redactado en ejecución de un decreto de este concilio, ejerció hasta comienzos del siglo XX una gran influencia para la penetración de la teología conciliar en la catequesis. Igualmente, los diversos catecismos utilizan en la pastoral la sistematización desarrollada por los manuales de teología y las enseñanzas del magisterio[51]. No cabe duda de que la doctrina se les propone a los fieles mucho mejor que en el pasado, pero su presentación intelectualista podía quedarse entonces en la exterioridad, ya que la vida cristiana corriente estaba a menudo vinculada a rituales fijos o a devociones marginales.

II. LA FE A VUELTAS CON LA RAZÓN EN LA ILUSTRACIÓN

Mientras que la Iglesia católica vivía su propia reforma en el plano constitucional y en el doctrinal, estrechando su cohesión jerárquica, el mundo europeo vivía una evolución cultural considerable, siguiendo la línea marcada por los diversos movimientos del Renacimiento inaugurados en el siglo XVI. Las contestaciones propiamente doctrinales de la Reforma encontraban en parte su origen en una figura nueva de la conciencia. A su vez, la escisión religiosa dura-

51. Cf. J.-C. DHÔTEL, *Les origines du catéchisme moderne*, Aubier, Paris 1967; E. GERMAIN, *Jésus-Christ dans les catéchismes*, Desclée, Paris 1986

dera en Occidente favorecía la evolución de la conciencia hacia una mayor libertad y hacia unas nuevas formas de racionalidad. En Europa central sobre todo, los pensadores que salieron de las Iglesias de la Reforma contribuyeron a un impulso totalmente nuevo en los diversos sectores de la vida social, política y económica, pero también y sobre todo en los terrenos de la filosofía y de la creencia.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: P. HAZARD, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Pegaso, Madrid [3]1975.– J.-L. BRUCH, *La philosophie religieuse de Kant*, Aubier, Paris 1968.– A. MATHERON, *Le Christ et le salut des ignorantes chez Spinoza*, Aubier, Paris 1971.– S. BRETON, *Spinoza, théologie et politique*, Desclée, Paris 1977.– F. MARTY, *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Beauchesne, Paris 1980.– H. D'AVIAU DE TERNAY, *Traces bibliques dans la loi morale chez Kant*, Beauchesne, Paris 1980; *La liberté kantienne. Un impératif d'exode*, Cerf, Paris 1992.– J. L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, Paris 1981.– VARIOS, *L'Aufklärung dans la théologie*: *RSR* 72 (1984) 321-440 y 481-568.– P. VALLIN, *Naissance de l'histoire critique*, en *Les chrétiens et leur histoire*, Desclée 1985, 236-250.– H. LAUX, *Imagination et religion chez Spinoza: la* potentia *dans l'histoire*, Vrin, Paris 1993.– J. GREISCH, *L'âge herméneutique de la raison*, Cerf, Paris 1995.– F. LAPLANCHE, *La Bible en France entre mythe et critique (XVI - XIX siècles)*, Albin Michel, Paris 1994.

1. UN CONTEXTO CULTURAL NUEVO

La autonomía de la razón en el siglo XVII

A los ojos de *René Descartes* (1596-1650)[52], la filosofía se desarrolla de forma autónoma respecto a la teología. Aunque debe mucho a sus predecesores escolásticos, no puede contentarse con una filosofía sierva de la teología. Por ello inicia la gran corriente de la filosofía de los tiempos modernos en Occidente. Por otra parte, por sus trabajos en matemáticas y en física, es uno de los actores de esta nueva ciencia, en la que se puede ver el factor más radical de esta modernidad. El famoso «pienso, luego existo» reproduce la claridad y la distinción que dan su certeza a las proposiciones matemáticas. Esta evidencia marca el punto final de la «duda» metódica. Descartes, formado por los jesuitas de La Flèche, es cristiano y católico. Intenta hacer de su filosofía un apoyo para el cristianismo. Pero resulta por otro lado preocupante la tremenda libertad que se toma; y las opiniones sobre él se dividen entre los jesuitas. La condenación de Galileo le hace renunciar a la publicación de una obra de física que trataba del movimiento de la tierra.

Descartes quiere fundamentar metafísicamente la existencia de Dios, pero lo hace de una forma nueva. La prueba racional de Dios no se lleva a cabo en el interior del corpus teológico, como en santo Tomás. Como ya ocurría en Suárez, pertenece a un conjunto propio en donde la regla es la razón, pero que no podrá evitar los conflictos con la teología. Además, la prueba quiere ser el fruto de un libre examen. Este rasgo de la modernidad está preñado de consecuencias. La

52. Agradezco a F. MARTY las preciosas indicaciones que me ha dado sobre DESCARTES, SPINOZA y KANT.

obra de Descartes, que alcanzó ya en su vida un gran éxito, pone en marcha un movimiento que ya no se detendrá.

El siglo XVII ve nacer igualmente una primera forma de ateísmo «libertino»: el deísmo. Entre los Adversarios explícitamente denunciados por Pascal en sus *Pensamientos* figuran los ateos de su época: el padre Mersenne veía 50.000 en París en 1623, lo cual es sin duda exagerado. Pascal se refiere sobre todo a los «deístas», de los que «abomina casi del mismo modo la religión cristiana», asociando juntamente a «los que han caído en el ateísmo o en el deísmo»[53]. Estos últimos se convierten en apóstoles insolentes de una religión y de una moral natural flotantes. Pascal piensa también en los «pirronianos»[54], grandes lectores de los *Ensayos* de Montaigne, que profesaban un prudente escepticismo; en los estoicos, que tenían una gran influencia en virtud de sus nobles sentimientos; y finalmente en los epicúreos. El siglo XVII ve efectivamente la aparición de numerosas corrientes religiosas y filosóficas que se separan del catolicismo tradicional.

El deísmo es una «teoría que reconoce a Dios como personalmente existente y admite que el mundo y todas las leyes de la naturaleza han sido creadas por él, aunque niega todo ulterior concurso e intervención divina en su creación y especialmente toda revelación sobrenatural»[55]. El deísmo enseña así una religión filosófica y natural que cree en la existencia del «ser supremo», o en el «gran relojero del universo», y en la inmortalidad del alma, pero rechaza toda revelación sobrenatural y toda providencia. Estaba ya extendido en la alta sociedad del siglo XVII, pero la gran oleada deísta se desatará en Europa a partir de Inglaterra; repercute luego en Francia a partir de 1735 con Voltaire, su mejor representante, Diderot y J. J. Rousseau.

El siglo XVII ve surgir además la primera crítica de la idea cristiana de revelación con *Baruc Spinoza* (1632-1677), obstinado defensor de la independencia y de la autonomía entre teología y filosofía, entre las que «no hay comercio ni afinidad alguna»[56]. El tema de la revelación se trata a partir de la *profecía*, donde la palabra recibida por el profeta es palabra de Dios, que hay que recibir en la fe. Pero si es verdad que el entendimiento humano no es más que un modo del entendimiento divino, todo conocimiento del hombre, incluso el conocimiento natural, tiene que llamarse *revelación*[57]. A partir de aquí las relaciones entre el spinozismo y la revelación bíblica pueden comprenderse como una reducción racionalista.

Dentro de este mismo espíritu, Spinoza critica la noción de «pueblo elegido» y de «alianza histórica». Un Dios inmanente a la Naturaleza (*Deus sive Natura*) no puede conceder privilegios a unos en menoscabo de los otros. Un pueblo no puede disfrutar respecto a los demás, más que de ventajas «naturales». En lo que se refiere al milagro, Spinoza tiene el mérito de rechazar la embarazosa definición que hace de él ante todo una «derogación de las leyes de la naturaleza». Porque Dios no puede obrar en contra de las leyes naturales, es decir, según el pensa-

53. Éd. Brunschwicg, nº 556.
54. Del nombre de Pirrón, filósofo griego escéptico, 365-275 a. C.
55. K. Rahner y H. Vorgrimmler, *Diccionario teológico*, Herder, Barcelona 1970, 156.
56. Cf. B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, c. XIV, Sígueme, Salamanca 1976, 261.
57. *Ib.* c. I: 49ss.

miento del filósofo, contra su propia esencia. El milagro se reduce para él a ser tan sólo un acontecimiento del que la gente no sabe explicar el origen. Si un milagro de la Escritura «aparece» en contradicción absoluta con las leyes naturales, hay que creer que fue añadido al texto por unos hombres sacrílegos. El milagro es en definitiva un problema filosófico que hay que plantearse a partir de la ciencia únicamente[58].

En nombre de la filosofía, Spinoza rechaza la noción de «misterio». El enunciado de un misterio no puede ser más que una palabra de un autómata o de una cotorra. En efecto, si la única facultad de conocimiento del hombre no es capaz de captar el misterio, el misterio no es una realidad conocida y no es nada en el espíritu. Un objeto que no es recogido activamente por el espíritu no es cognoscible. Pues bien, eso es el misterio, ya que no está sacado de los principios de la razón. Por consiguiente, el término de misterio está vacío de sentido y la revelación es imposible: no se podría comprender al mismo Dios, ya que por definición la esencia de misterio no puede comprenderse. Sin embargo, se abre paso otra lectura a partir del papel que tiene la *imaginación* . Es ella la que está en juego en la revelación profética, mientras que el entendimiento es la facultad de la «revelación natural». Pues bien, la imaginación, ligada a las impresiones sensibles, no puede proceder por «ideas adecuadas» y permanece en una fluctuación. El valor de la revelación no puede derivarse más que de la rectitud de su enseñanza y de la probidad de vida del profeta. Se sigue de aquí un principio de exégesis que se adelanta en más de un siglo a la exégesis moderna. La Escritura debe leerse e iluminarse a partir de ella misma, tomándola según su «historia sincera». Las dudas sobre sus verdaderos autores, las corrupciones de los textos, los relatos que son casi siempre milagrosos, hacen que sigan en pie muchas incertidumbres y oscuridades. Lo esencial de esta revelación puede sin embargo percibirse claramente, ya que se trata de la presentación de los *atributos imitables de Dios, que son la justicia y la caridad.* Esto desemboca en un «Credo mínimo», cuyas siete proposiciones son el armazón especulativo de la religión[59].

Este método dice Spinoza que es conforme con el conocimiento de la naturaleza, ya que comienza siempre por el establecimiento de unos hechos que pertenecen al orden de la «historia»[60]. Pero este método natural es también el que reconoce debidamente la *naturaleza del texto bíblico* y le permite conseguir sus efectos. Esta naturaleza hace de él un camino para la *salvación de los ignorantes.* Su valor imaginativo no tiene solamente la ventaja de hacerlo más accesible, sino que lo sitúa en el orden de las *pasiones*, de donde proviene la política para Spinoza. En vez de dejar que se desencadenen las pasiones, las modera, orientando la conducta hacia la justicia y la caridad. Lleva a cabo la transición de una religión de servidumbre a una *religión liberada.* Si es verdad que el «Credo mínimo» revelado puede ser conocido de este modo por la simple razón, es tan sólo gracias a la revelación como conocemos la *existencia de un camino de salvación para los ignorantes*, y esto es algo que le interesa al mismo filósofo. Si la revelación puede ser finalmente camino de salvación, es en virtud del estatuto de dos personajes

58. *Ib.*, c. VI: 132ss.
59. *Ib.*, c. XIV: 253-262.
60. *Ib.*, c. VII: 154ss.

eminentes: Moisés, que trataba con Dios *cara a cara*, y Jesús, que comunicaba con él «de espíritu a espíritu» (*de mente ad mentem*), según el género más elevado de conocimiento[61].

Spinoza pensaba que la inmanencia de Dios en la naturaleza era una verdad establecida «*more geométrico*». A la luz de este axioma rechaza rigurosamente la idea de una revelación propiamente sobrenatural. Por eso piensa que la idea de encarnación «profesada por algunas Iglesias» le parece «tan absurda como si se dijera que un círculo ha tomado la forma de un cuadrado». Él prefiere hablar de la idea «del hijo eterno de Dios, es decir, de la sabiduría eterna que se ha manifestado en todas las cosas, principalmente en el alma humana, y más que en ningún otro sitio, en Jesucristo»[62]. Esta crítica hecha contra el dogma cristiano se irá radicalizando en el siglo XVIII.

El siglo XVIII, siglo de la Ilustración (Aufklärung)

El final del siglo XVII está marcado por lo que Paul Hazard ha llamado «la crisis de la conciencia europea». El giro cultural entre el gran siglo y el siglo de las Luces comenzó a producirse antes de lo que se cree. Las grandes ideas del siglo XVIII estaban ya expresadas en 1680. Esta crisis de la conciencia constituye la gran etapa cultural entre el Renacimiento y la Revolución francesa. La estabilidad aparente deja sitio al cambio, particularmente en el terreno de las ideas. Todas las grandes cuestiones del hombre se plantean en un clima crítico: «La razón no era ya una sabiduría equilibrada, sino una audacia crítica»[63]. La actitud ante la fe cristiana sufrió fuertemente el contragolpe.

El siglo XVIII es llamado el siglo de *las Luces*. Pues bien, existe una comunicación semántica entre la idea de *Aufklärung*, de «esclarecimiento», y la idea de «revelación», que alimentará la confrontación entre la razón y la fe. En efecto, la revelación divina se presenta como la *Aufklärung* del hombre, como la verdadera iluminación que le permite comprenderse en su sentido último. Por su parte, las Luces proclaman que ha sido la fuerza luminosa de la razón humana lo que le ha permitido al hombre encontrar la verdad última sobre Dios, sobre el mundo y sobre él mismo.

> *Las Luces se definen*, escribe Kant, *como la salida del hombre fuera de su estado de menor edad, en el que se mantiene por su propia culpa*. La *menor edad* es la incapacidad de servirse de su entendimiento sin ser dirigido por otro. *Se debe a nuestra propia culpa* cuando es el resultado, no ya de una falta de entendimiento, sino de una falta de coraje para servirse de él sin ser dirigido por ningún otro. *Sapere aude!* ¡Ten el coraje de servirte de tu propio entendimiento! Éste es el lema de la Ilustración[64].

Esta definición de la Ilustración ha podido entenderse como la reivindicación de una autonomía absoluta de la razón respecto a toda forma de dependencia. El

61. *Ib.*, c. I: 56.

62. Carta 73 a OLDENBURG, en *Oeuvres* (ed. CH. APPUHN), Garnier-Flammarion, Paris 1965, t. IV, 308.

63. *Ib*, VI.

64. E. KANT, *Réponse à la question: qu'est-ce que les Lumières?*, en *Oeuvres philosophiques* II, Pleïade, Paris 1985, 209.

primer blanco al que se dirigen los tiros es desde luego el magisterio eclesiástico. Kant sabe ampliarlo al terreno del consejero, del profesor y del médico. Pero también indica el verdadero blanco, los poderes políticos, cómplices cuando se trata de sacudir el yugo clerical, sin darse cuenta de que caen entonces en la trampa de la misma lógica. Sobre todo, la razón de la que habla Kant es la razón *crítica*, es decir, la que se ocupa ante todo de determinar *los límites del ejercicio de su poder*. El carácter bien conocido de esta definición de la Ilustración nos lo ha hecho olvidar. No es una casualidad el hecho de que la Iglesia vaya formalizando progresivamente su propio concepto del magisterio, a fin de oponerse al de la razón.

La religión en los límites de la razón pura

Cada vez más el filósofo intenta constituir la metafísica como ciencia, siguiendo de este modo el camino abierto en el siglo XIII por la teología, y ante todo por Tomás de Aquino, que le había dado la forma de la ciencia presentada por el *Organon* aristotélico. Éste es el punto de partida de la crítica de *Emmanuel Kant* (1724-1804), que se pregunta por *los límites del ejercicio legítimo de la razón*. Si conviene reservar el término de *conocer* a este procedimiento que demostró su valor y su éxito en la física de Newton, paradigma para Kant de la ciencia moderna, hay que decir que la metafísica, con sus tres cuestiones tradicionales, el yo, el mundo y Dios, no puede constituirse como ciencia. Muy especialmente, las *pruebas de la existencia de Dios* no pueden satisfacer sus exigencias. Es preciso *pensar* además en lo que se puede *conocer*. Este «pensamiento» que llega hasta lo *incondicionado* encuentra los viejos caminos de la *analogía* para expresarse (*Crítica de la razón pura*)[65]. De este modo queda preparado el terreno para las exigencias de la *razón práctica*, en donde la libertad se manifiesta como clave *de bóveda* de todo el edificio crítico (*Crítica de la razón práctica*)[66]. El obrar moral, para ser comprendido en su integridad, «postula» la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, que son objetos de una «*fe de la razón*», precisión que se olvida con frecuencia cuando se quiere oponer en Kant la fe y la razón. A partir de aquí es como elabora su noción de *religión*, que consiste en cumplir con todos nuestros deberes (respondiendo al imperativo categórico) como si fueran mandamientos divinos[67].

En este punto, hay dos lecturas posibles. La primera, que es la que tuvo mayor influencia, considera que la posición de Kant es una reducción racionalista de la religión a la moral. En esta misma línea, el título de la obra de 1793, *La religión en los límites de la razón pura*, debe entenderse como el enunciado del único concepto posible de religión. La otra lectura sigue un camino contrario, considerando que no se respeta suficientemente la ley moral mientras no se la reconozca como un mandamiento divino. Si Kant mantiene con firmeza que la obligación moral se presenta en su carácter absoluto sin tener necesidad de ningún fundamento teológico –de manera que el ateo no puede refugiarse en su ateísmo para eludir la ley moral–, la fuerza de transformación del sujeto y de su mundo, inscri-

65. E. Kant, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid ²1983, 520s.
66. E. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca 1994, 52.
67. *Ib.*, 160-162.

to en la libertad, no puede convertirse en realidad más que si Dios lleva a su cumplimiento lo que es imperfecto para siempre por una especie de «justificación forense»[68]. En esta perspectiva, la *Crítica de la facultad de juzgar* llegará incluso a hablar de «prueba moral» de la existencia de Dios[69].

En cuanto a *La Religión en los límites de la razón pura*, forma parte de la tarea crítica que explora los límites de la razón humana. Podemos resaltar tres puntos. El primero es el *mal radical en la naturaleza humana*, que escandalizó a los defensores de la Ilustración, ya que recoge la doctrina del pecado original, diciendo que la humanidad histórica se encuentra atrapada en la opción de un mal que se ha convertido para ella en algo natural. El segundo se refiere a Cristo, considerándolo como el tipo del hombre agradable a Dios, tanto por la sabiduría de su enseñanza como por la santidad de su vida, manifestada especialmente en su pasión. Y el tercero se refiere a la Iglesia, llamada por una especie de acoso del mal radical, dado que el individuo vive en sociedad. Es preciso que la ley de la sociedad sea como tal una ley de libertad; y esto no puede conseguirse más que si se constituye bajo un legislador que pueda imponer una ley de libertad sin obligar a ello, es decir como pueblo de Dios bajo una legislación moral, que sea una Iglesia[70].

Todo esto no vale más que «desde un punto de vista práctico», en virtud de ese pensamiento del que es *portadora una libertad.* Pero Kant prohíbe la seguridad dogmática, apoyada en una especie de deducción especulativa. Su posición crítica, desconfiada frente a toda construcción teórica, se adecuaba fácilmente a las lecturas que le reprochaban la exclusión de toda teología.

La obra de Kant plantea problemas tremendos a una religión que se dice «revelada» y cuyo funcionamiento comprende un recurso a la autoridad. Kant se encontró ya con estos problemas en el protestantismo, en el que había nacido. Por parte católica, se pensará sobre todo en las cuestiones del conocimiento de Dios y de la revelación llamada «sobrenatural». Estas cuestiones son «fundamentales» en el sentido de que condicionan en su misma base el edificio doctrinal cristiano. En adelante impondrán la orientación de la teología católica y darán origen a la apologética clásica.

La filosofía de la Ilustración no se limita a Kant. Habría que citar a otros filósofos alemanes, así como franceses (pero en un menor grado especulativo, como Voltaire y Rousseau) e ingleses (con los empiristas, Hume o también Newton). Pero lo que hemos dicho bastará para mostrar ante qué tipo de contestación se va a encontrar en adelante el discurso católico de la fe que, en un primer tiempo, será mucho más sensible a la parte negativa que a la dimensión nueva de las cuestiones planteadas.

Desde la Ilustración hasta la muerte de Dios en el siglo XIX.

El siglo XVIII desemboca en la Revolución francesa, a lo largo de la cual cristalizan todas las reivindicaciones de la época, en particular la de la libertad,

68. *Ib.*, 155.
69. E. KANT, *Critique de la faculté de juger*, en *Oeuvres philosophiques*, *o. c.*, II, 1253s.
70. E. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, en *Oeuvres philosophiques*, *o. c.*, III, 119-121.

cuya ideología dominará los debates intelectuales del siglo XIX. Sabido es con cuánta firmeza reaccionó la Iglesia de esa época y cómo se opuso a lo que creía que era una ideología ruinosa para la religión y la sociedad, e incluso atea.

El ateísmo, acurrucado tras el deísmo del siglo XVIII, se fue haciendo cada vez más virulento a lo largo del siglo XIX. En el momento de transición de un siglo al otro, un texto célebre de Juan Pablo Richter, conocido en Francia por la traducción de Madame de Staël, hace anunciar a Cristo la muerte de Dios. Richter sueña que se encuentra en un cementerio, testigo de una danza de «sombras lívidas», que se han levantado de las tumbas e invaden la iglesia cercana en un ambiente apocalíptico. Cristo se aparece entonces a los muertos:

> Descendió entonces desde las alturas una figura noble, radiante, excelsa, que llevaba la huellas de una majestad imperecedera; los muertos gritaron: «¡Oh, Cristo! ¿No hay Dios?».– Él respondió: «No hay Dios [...]. He recorrido los mundos, me he elevado por encima de los soles, y tampoco allí hay Dios; he bajado hasta los últimos límites del universo, he mirado en los abismos y he gritado: Padre, ¿dónde estás? Pero no he oído más que la lluvia que caía gota a gota en el abismo y sólo me ha respondido la eterna tempestad, que se resiste a cualquier orden. Elevando entonces mis ojos a la bóveda del cielo, no encontré allí más que una órbita vacía, negra y sin fondo[71].

En labios de Richter se trata de una pesadilla y de un vértigo. A lo largo del siglo XIX, el ateísmo se convertirá en una profesión de fe y se desarrollará entre los que se llamarán luego en el siglo XX los «maestros de la sospecha»: Marx, Nietzsche, Freud y otros muchos. Los pensadores ateos tienen un rasgo en común: para ellos, la idea de Dios no es más que una proyección en un mundo absoluto e ideal de los valores que el hombre busca y que no puede realizar en su vida. Para soportar su existencia, se ha alienado ante un Dios que él mismo se ha fabricado. Se trata, por consiguiente, de liberar al hombre de su ilusión y de enseñarle a contar sólo consigo mismo para construir su propio mundo. En labios de Nietzsche se tratará de una alegre proclamación, de una especie de Evangelio de los tiempos modernos. En esta nueva contestación, la apologética cristiana, construida siempre como una respuesta al deísmo, se mantuvo mucho tiempo retrasada. No medirá todo el alcance del ateísmo en la cultura contemporánea hasta bien entrado el siglo XX.

Observamos además en la transición entre el siglo XVIII y el XIX el fenómeno de una primera «historización de la razón», a la que condujo la relectura de la Revolución francesa por el Kant de la tercera crítica y por Hegel, mientras que la razón de la Ilustración era a-histórica, como lo era también el dogma. Hegel ejercerá por su parte una gran influencia sobre la teología del siglo XIX, en particular a partir de las dos escuelas de Tubinga, así como con su concepto de auto-revelación, hasta el Vaticano I.

71. Jean-Paul RICHTER, *Siebenkäs* (1795), «Premier morceau floral», trad. por Mme. de Staël, en *De l'Allemagne*, t.2, Flammarion, Paris, s.d., 71.

2. Ciencia teológica y apologética en los tiempos modernos

Indicaciones bibliográficas: R. Latourelle, *El hombre y sus problemas a la luz de Cristo,* Sígueme, Salamanca 1981.– H. Bouillard, *Vérité du christianisme,* DDB, Paris 1989, 131-147.– F. Laplanche, *L'évidence du Dieu chrétien. Religion, culture et société dans l'apologétique protestante de la France classique (1576-1670),* Fc. de Th. Protestante, Strasbourg 1983.

El desnivel entre esta evolución cultural y la serie de intervenciones dogmáticas en la Iglesia postridentina es realmente palpable. Habrá que esperar de hecho al siglo XIX para que el magisterio tome en cuenta seriamente las cuestiones surgidas de la modernidad. Pero durante aquella misma época la teología no se contentaba con desarrollar sus clásicos tratados y discutir con el protestantismo. Llevó a cabo dos giros, cargados de consecuencias para la consideración dogmática posterior: un giro «científico» y un giro «apologético».

«Exégesis» y teología positiva.

El giro «científico» es un segundo giro hacia la teología como ciencia, después del que se hizo en el siglo XIII. Pero el concepto de ciencia ha cambiado de sentido: no se refiere ya al conocimiento metafísico a partir de las causas. Se abre ahora a las ciencias positivas, en particular a la filología y a la historia. En el siglo XVII, la *lectio* de la Escritura, es decir su explicación doctrinal, comienza a tomar en consideración los problemas histórico-críticos gracias al empeño de Richard Simon. Progresivamente se va convirtiendo en «exégesis» en el sentido moderno de la palabra. No cabe duda de que este proceso habría de ser largo y que sólo fue aceptado lentamente en la enseñanza de las Facultades y seminarios católicos. Dará origen a tremendos debates a finales del siglo XIX y comienzos del XX, desde la encíclica *Providentissimus* hasta la crisis modernista[72]. Pero el camino sigue adelante sin remedio.

Asistimos igualmente al desarrollo de la teología positiva, cuyo concepto estaba ya presente en el siglo XVI[73]. También ella se convierte en erudición y en investigación histórico-crítica. Fue obra del jesuita Denis Petau (Petavio) (1583-1652), cuya influencia se notó incluso en la escuela de Tubinga, en Newman y en la escuela romana; de Louis Le Nain de Tillemont (1637-1698) con los quince volúmenes de sus *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*[74]; del oratoriano Louis Thomassin (1619-1695) con sus *Dogmes théologiques*; del benedictino Jean Mabillon (1632-1707), gran coleccionista de manuscritos, por no citar más que los nombres más ilustres. Los benedictinos mauristas de los siglos XVII y XVIII hicieron grandes ediciones críticas de los Padres de la Iglesia, en particular de san Agustín, algunas de las cuales siguen gozando de autoridad. Su erudición filológica es impresionante. En la enseñanza, las argumentaciones históricas ocupan un amplio espacio. Los jesuitas argumen-

72. Cf. *infra*, 277-290 y 312ss.
73. San Ignacio menciona la teología positiva, con la teología escolástica, en sus *Ejercicios espirituales*, 11ª regla para sentir con la Iglesia (nº 363).
74. Aparecidos entre 1693 y 1712.

tan sobre la buena interpretación de Agustín y se refieren a los Padres griegos. Pero la mentalidad crítica pudo también llevar a algunos al escepticismo (Pierre Bayle, 1647-1706) o a una erudición de un criticismo impenitente (el jesuita Hardouin, 1646-1729)[75]. Este desarrollo de la teología positiva empieza a tomar sus distancias de la enseñanza clásica de la escolástica y está en el origen de la disciplina de *Historia de los dogmas* a finales del siglo XIX. Conducirá algún día a la cuestión doctrinal sobre «el desarrollo de los dogmas».

La apologética de los Pensamientos *de Pascal*

El segundo giro, el que atañe al nacimiento de la apologética, representa la primera reacción doctrinal a las cuestiones planteadas por la nueva autonomía de la razón. Esta apologética concede un lugar importante a las cuestiones de las pruebas de la existencia de Dios y de la revelación. En este terreno conviene dar a Pascal el lugar que le corresponde.

Los *Pensamientos* (publicados en 1970) no son un manual escolar, sino una gran obra inacabada, que descuella no sólo por su calidad literaria, sino también por su originalidad y sus aspectos muy modernos: en efecto, parte del hombre, de su misterio y de su deseo de felicidad. En este sentido, es una antropología. Pascal intenta «descifrar» la condición humana. Su obra está construida sobre la paradoja del hombre: miseria-grandeza, finito-infinito, tiempo-eternidad, carne-espíritu. Esta paradoja adquiere sentido en Cristo, sin el cual el hombre no podría descifrarse a sí mismo:

> Reconoced, pues, oh orgullosos, qué paradoja sois para vosotros mismos. ¡Humíllate, razón impotente! ¡Cállate, naturaleza débil! ¡Entérate de que el hombre supera infinitamente al hombre y entérate por tu amo de tu condición verdadera, que ignoras! ¡Escuchad a Dios![76]

Esta apología se dirige a todo el hombre: a su razón, pero también a su corazón. Apela a la conversión del corazón, es decir a la libertad, así como a la gracia. Practica una especie de «método de la inmanencia», como el que seguiría luego Blondel: hacer que el hombre compruebe que su deseo es a la vez necesario e irrealizable. Se guarda mucho de caer en una racionalidad chata y en el «ridículo a los ojos de los infieles». Es una apología de signos más que de pruebas, que no pretende dejar la demostración de la verdad del cristianismo fuera de su contenido. Está finalmente animada de un gran sentido de la fe y sabe conseguir que se desee el cristianismo.

Genealogía de la apologética clásica

La apologética clásica de los tiempos modernos nació a finales del siglo XVI. Intenta defender la fe cristiana contra las contestaciones que le vienen de la modernidad naciente y que se van haciendo cada vez más radicales con el tiempo.

75. Los cuestionamientos de la crítica histórica podrán conducir también a un fideísmo en los ultramontanos y a la tendencia a confiarlo todo finalmente al magisterio.

76. B. PASCAL, *Pensamientos* 131, en *Obras* (trad. C. R. de Dampierre), Alfaguara, Madrid 1981, 385.

Los protestantes y los católicos, sólidamente instalados en la teología de controversia que los opone entre sí, encuentran aquí una especie de frente en común en su proceso apologético contra los «incrédulos», principalmente los deístas, contra los cuales se dirige lo más esencial del esfuerzo apologético. Sus tratados «Sobre la verdadera religión» se copian entre sí y reproducen el mismo esquema fundamental.

El primer tratado es el del protestante *Hugo Grotius*, *De la verdad de la religión cristiana*, en 1627[77], prototipo de los tratados ulteriores: demuestra la existencia de Dios, su providencia y la inmortalidad del alma; demuestra luego que Jesucristo es el enviado de Dios, que fundó la verdadera religión; defiende finalmente la autoridad o la veracidad de los libros del Nuevo Testamento. Pero no justifica la religión natural. Tampoco emplea la palabra «revelación».

Jacques Abbadie (protestante francés) publica en 1684 en Rotterdam el *Tratado de la verdad de la religión cristiana*, muy apreciado por Madame de Sévigné. Esta obra se difundió en el siglo XVIII más aún que los *Pensamientos* de Pascal. Después de las pruebas de la existencia de Dios, el autor «establece la verdad y la necesidad de la religión contra los llamados deístas»[78]. Abbadie prueba así la necesidad de una religión natural que nos da un primer conocimiento de Dios, así como el sentido de la obligación moral. Pero, dado que esta religión natural se corrompió en el paganismo, el autor establece «la necesidad de una revelación, añadida a la de la naturaleza». Encuentra esta revelación en la ley de Moisés, que condujo a reconocer en Jesús al Mesías prometido. La religión cristiana es por tanto la verdadera religión. Este sistema conceptual habría de reinar por mucho tiempo:

> Consiste, escribe H. Bouillard, en acoger (corrigiéndola, siempre que sea necesario) la idea de "religión natural", promovida por los deístas, demostrando luego la necesidad de una "revelación añadida a la de la naturaleza" y estableciendo finalmente que la religión cristiana nos ofrece esta "revelación"[79].

Los tratados apologéticos siguientes responderán siempre al reto que les presentan los deístas: *Samuel Clarke* (pastor anglicano unitariano), en sus sermones[80] pronunciados en San Pablo de Londres en 1704-1705, adopta el plan de Abbadie. Encontramos este mismo esquema en París, por parte católica, en *Luc-Joseph Hooke*[81], autor de origen irlandés, cuya obra comprende tres tomos: 1. El primero trata de la religión natural, es decir, «del conjunto de todos los deberes para con Dios, para consigo mismo y para con los demás hombres, tal como pueden descubrirse y deducirse por la razón»[82]. Propone una teología natural y unos elementos

77. H. G. GROTIUS, *De veritate religionis christianae* (1627), trad. al francés en *Démonstrations évangéliques*, Migne II, Paris 1843, 993-1122.– Sigo en estos párrafos la aportación de H. BOUILLARD, en *Vérité du christianisme*, *o. c.*

78. *Traité de la vérité de la religion chrétienne* (sin nombre de autor), Rotterdam 1684, 1ª parte, p. 152-228.

79. H. BOUILLARD, *o. c.*, 135.

80. S. CLARKE, *Discours concernant l'être et les attributs de Dieu, les obligations de la religion naturelle, la vérité et la certitude de la religion chrétienne*: cf. *Les Démonstrations évangéliques*, t. 5, 947-1037 y 1069-1283,

81. *Principia religionis naturalis et revelatae*,Paris 1754.

82. *Ib.*, ²1774, I, 1; cf. H. BOUILLARD, *o. c.*, 137.

de ética. Luego, expone contra los deístas la posibilidad, la utilidad y la necesidad de una revelación, que se reconoce por medio de los milagros y de las profecías. 2. El segundo tomo establece «el origen y la naturaleza divina de la religión judía y cristiana». 3. Finalmente, el tercer tomo trata de la Iglesia y de los principios de la fe católica. Esta obra constituye «la primera suma católica sobre el tema de la revelación»[83].

Siguiendo esta evolución, la prueba de la existencia de Dios, de su providencia y de la inmortalidad del alma se separó del conjunto de la teología para confiarse a los tratados de filosofía. Hubo dos manuales que así lo hicieron por entonces (I. Neubauer y Louis Bailly)[84], y un tercero a comienzos del siglo XIX, el de F. L. B. Liebermann[85]. Esta estructura de la apologética durará hasta los años 1940.

Si intentamos juzgarla en sí misma, esta apologética clásica está marcada, según H. Bouillard, por tres rasgos principales: primero, se dirige contra el deísmo, olvidando que es un resultado o un residuo laicizado del cristianismo. En segundo lugar, practica la separación entre el sentido y el hecho (a excepción de Pascal), pensando que se puede establecer el hecho de la revelación independientemente de su sentido y que se puede probarla por argumentos externos. No se preocupa entonces de mostrar cómo la revelación de Dios guarda una relación con las esperanzas profundas de la humanidad; la inteligibilidad del mensaje cristiano no interviene entonces en su justificación. Esta problemática va ligada al dualismo entre el sistema de la «naturaleza pura» y «el orden sobrenatural sobreañadido». En tercer lugar, esta apologética se inscribe en una visión «autoritaria» de la fe: ésta se impone «debido a la autoridad de Dios que se revela».

La apologética romántica

El romanticismo, bajo sus diversas formas, reacciona contra el intelectualismo del siglo de la Ilustración, considerado como una actitud árida y poco jugosa. En el terreno de la apologética literaria interviene Chateaubriand con su *Genio del cristianismo*[86], cuyo título primitivo indica muy bien su contenido: «De las bellezas éticas y morales de la religión cristiana y de su superioridad sobre todos los demás cultos de la tierra». Es una apologética del sentimiento, una «poética del cristianismo» y una «teología estética», que reacciona contra la filosofía de Voltaire, deseando revalorizar el sentimiento religioso y «golpear el corazón». En este punto la obra señala un punto ciego de la apologética clásica[87]. Pero el libro, que alcanzó un gran éxito en su tiempo, resulta pobre de argumentos.

En el plano propiamente teológico, la escuela de Tubinga lleva a cabo una real renovación en la primera mitad del siglo XIX con el libro original de Juan Sebas-

83. H. BOUILLARD, *ib.*

84. El primero en el t. 2 de la *Teología* de Würzburg, y el segundo en el *Tractatus de vera religione ad usum studentium in theologia*, Dijon 1771.

85. F. L.B. LIEBERMANN, *Institutiones theologicae*, Maguntiae 1819, que tendrá una gran influencia en los seminarios.

86. F. R. DE CHATEAUBRIAND, *Le génie du christianisme*, 1802.

87. Cf. el juicio de H. URS VON BALTHASAR, en *Gloria. Una estética teológica* I, Ed. Encuentro, Madrid 1985, 86-89.

tián Drey (1777-1853)[88]. Drey acepta el esquema clásico, pero integra los elementos de la crítica kantiana y del idealismo alemán, y critica la concepción corriente que separa el naturalismo y el sobrenaturalismo. Reconoce por otra parte que la apologética no se ha clarificado todavía en un concepto de sí misma definido comúnmente y recibido universalmente[89].

El desarrollo de la apologética clásica constituye de antemano una reacción de la teología en cuanto tal y no entra todavía en el terreno del dogma. Pero estos temas son un buen índice de las preocupaciones doctrinales que están desde entonces en la orden del día. Éstas atravesarán el siglo XIX para ser objeto de decisiones dogmáticas en el concilio Vaticano I: la prueba racional de la existencia de Dios en cuanto que se considera necesaria para los preámbulos de la fe, el problema de la racionalidad de la revelación de Dios a los hombres y, finalmente, el de la legitimidad antropológica del acto de fe. Así pues, hemos de volver rápidamente a estos temas para el período que nos ocupa.

3. Teología natural y revelación sobrenatural

Indicaciones bibliográficas: E. Schillebeeckx, *Revelación y teología*, Sígueme, Salamanca ³1969.– R. Latourelle, *Teología de la revelación*, Sígueme, Salamanca ⁵1982.– H. Wandenfels, *Offenbarung*, Kaiser, München 1969.– Varios, *La révélation*, Fac. Univ. St. Louis, Bruxelles 1977.– P. Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie,* Kaiser, München 1977.– W. Kasper, *El Dios de Jesucristo,* Sígueme, Salamanca 1985.– J. Greisch, *La philosophie de la religion devant le fait chrétien*, en Varios, *Introduction à l'étude de la théologie* I, Desclée, Paris 1991, 243-514.– J. Doré, *La révélation*: *Ib.* II, 1992, 285-337. S Pié i Ninot, *Tratado de Teología fundamental,* Secretariado Trinitario, Salamanca ³1996.

Ya desde Anselmo estuvo presente en la escolástica medieval la preocupación de presentar pruebas de la existencia de Dios. Pero esta reflexión se integraba en un proyecto puramente teológico y estas pruebas se aducían en un tratado sobre «Dios uno» que abarcaba todos los elementos de la revelación bíblica antes de proponer el misterio trinitario. Estas pruebas eran además una herencia de la filosofía griega, en particular de Aristóteles. No eran la expresión de una duda cultural sobre la existencia de Dios.

Con la Reforma cambiaron las cosas: en su desconfianza frente a las posibilidades de la razón pecadora del hombre, los reformadores pusieron en discusión su capacidad para conocer a Dios por sus propios recursos fuera de la revelación cristiana. Los hombres hacen de Dios un ídolo y una construcción del deseo humano. Si la ortodoxia protestante del siglo XVII conserva en cierta medida la teología natural hasta la filosofía de la Ilustración, el siglo XVIII vuelve a dar un nuevo giro. Sensibles a las exigencias y a las objeciones hechas por esta filosofía, muchos autores protestantes verán en ello una confirmación de la intuición de los

88. J.-S. Drey, *L'Apologétique comme démonstration scientifique de la divinité du christianisme et son apparition*, 3 vols., Mayence 1838-1847.
89. Cf. H. Bouillard, *o. c.*, 142 y 152.

primeros reformadores y se entregarán a una crítica radical de la teología natural. Este punto seguirá siendo hasta nuestros días un lugar de debate entre teólogos católicos y protestantes.

Del lado católico, se intenta conservar en su sitio a la teología natural al lado de la teología revelada, en nombre de la distinción entre la «naturaleza» y lo «sobrenatural», que no pueden oponerse entre sí. Sin embargo, los teólogos católicos se dejarán penetrar suficientemente por esta crítica para llevar a cabo una separación entre los dos órdenes. Por una parte, se olvidarán de que la revelación trinitaria renueva radicalmente el conocimiento natural de Dios; por otra, harán ciertas concesiones al deísmo[90]. Esta separación, atestiguada cada vez más en la distinción de los tratados y de las disciplinas, no dejó de tener lógicamente sus consecuencias para la evolución del problema de Dios en Occidente hasta nuestros días.

El hecho de la revelación de Dios a los hombres nunca había sido puesta en discusión hasta entonces. Por otro lado, su noción misma no era lo primero en la reflexión. Se hablaba más bien del «Evangelio de Jesucristo», de la «economía de la salvación» y de la «Palabra de Dios». El mismo concilio de Trento, en el decreto *Sacrosancta*, habla de Evangelio. Pues bien, el Vaticano I sustituirá en su propia cita de Trento la palabra *Evangelio* por la palabra *revelación*[91]. Por primera vez entrará esta palabra en el vocabulario magisterial, como resultado del itinerario anterior que había hecho del concepto de revelación un punto focal de la reflexión teológica.

Efectivamente, en reacción contra la negación cultural de todo conocimiento «sobrenatural», la teología de los tiempos modernos fue valorando cada vez más la noción de «revelación sobrenatural». Intentaba establecer la posibilidad de la revelación mostrando que no «repugna» a la razón, ni por parte de Dios ni por parte del hombre. Subrayaba su necesidad, por un lado en virtud del carácter inaccesible al hombre de los misterios propiamente sobrenaturales y divinos, y por otro en virtud del pecado del hombre. A continuación mostraba las formas de su transmisión en las Escrituras y en la tradición de la Iglesia.

El esquema clásico, retenido por la escolástica de la época, distinguía tres tiempos: 1. Antes del pecado, Adán había recibido una revelación primitiva natural y sobrenatural. 2. Con el pecado la revelación primitiva sobrenatural, aunque no desaparece y sigue estando potencialmente activa en los pueblos, va declinando continuamente, mientras que permanece la revelación natural, invisiblemente presente en la precomprensión de la conciencia. Estas dos formas de revelación se expresan visiblemente en la historia de las religiones, pero oscurecidas por el pecado. 3. Con el Antiguo y el Nuevo Testamento, la revelación propiamente sobrenatural reanuda su curso y llega a su consumación en Jesucristo. Se conserva en la Iglesia. Este esquema contribuye a asentar la distinción abstracta entre naturaleza y sobrenatural como dos regímenes existenciales concretos.

90. Cf. la tesis de W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1985, 9, según la cual «la única respuesta a la cuestión moderna de Dios y a la situación del ateísmo actual es el Dios de Jesucristo, la confesión trinitaria». Cf. J. M. ROVIRA BELLOSO, *Tratado de Dios Uno y Trino*, Secretariado Trinitario, Salamanca [4]1993.

91. Cf. *infra*, 224-225.

4. La doctrina del acto de fe

Indicaciones bibliográficas: R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Warny, Louvain 1945.– E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIX siècle*, 3 vols., Editions Universelles / DDB, Bruxelles / Paris 1947, 1952, 1949.– L. Foucher, *La philosophie catholique en France au XIX siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle (1800-1880)*, Vrin, Paris 1955.– P. Poupard, *Journal romain de l'abbé Louis Bautain (1838)*, Ed. di storia e letteratura, Roma 1964.– E. Hegel, *Georg Hermes: 150 Jahre Rheinische Fr.-Wilhelms-Univ. zu Bonn*, 1968, 13-25.– K. H. Minz, *Pleroma Trinitatis. Die Trinitätstheologie bei Matthias Joseph Scheeben*, Lang, Frankfurt 1982 (p. 219-258 consagradas a Günther)

El concilio de Trento había tocado el tema de la fe en el marco de la justificación[92]. La consideraba, no ya bajo el aspecto de su contenido (*fides quae*), sino desde el ángulo de sus actos (*fides qua*), antes de la justificación, y de su virtud una vez que ésta se había realizado. El lado subjetivo de la fe constituía ya el objeto de una consideración nueva, teniendo en cuenta sobre todo que, ante ciertas afirmaciones luteranas, el concilio tuvo que pronunciarse sobre el problema delicado de la «certeza de la fe»[93].

No obstante, el giro hacia la subjetividad de la fe no se había cumplido todavía por completo. Porque la naturaleza antropológica del acto de fe no era aún objeto de análisis. Esto se hará desde el siglo XVII hasta el siglo XIX, en un contexto de oposición entre la fe y la razón. La teología tendrá que justificar racionalmente un acto de fe que pretende aplicarse a algo que supera los datos de la razón. Por otra parte, el acto de fe choca con la doble afirmación, aparentemente antinómica, de que es a la vez cierto y libre.

Tesis laxistas sobre el acto de fe

En 1679 el papa Inocencio XI condena como laxistas 65 proposiciones que los teólogos de Lovaina habían denunciado a Roma contra sus adversarios probabilistas (franciscanos y jesuitas). Entre ellas había cuatro que se referían al acto de fe:

> 4. El infiel que no cree, llevado de la opinión menos probable, se excusará de su infidelidad.
>
> 19. La voluntad no puede lograr que el asentimiento de la fe sea en sí mismo más firme de lo que merezca el peso de las razones que impelen a creer.
>
> 20. De ahí que puede uno prudentemente repudiar el asentimiento sobrenatural que tenía.
>
> 21. El asentimiento de la fe, sobrenatural y útil para la salvación, se compagina con la noticia sólo probable de la revelación, y hasta con el miedo con que uno teme que Dios no haya hablado[94].

La primera tesis, de interpretación discutida, parece referirse a la proposición según la cual un infiel no está obligado a convertirse, mientras que la religión o la

92. Cf. t. II, 257-264.
93. Cf. t. II, 264-265.
94. *DzS* 2103, 2119-2121: *MI* 303-304.

confesión a la que pertenece le parezca conservar una pequeña probabilidad. Esta condenación afecta a un probabilismo extenuado que se reduce a una simple excusa[95].

Las otras tres proposiciones forman un todo. Proceden de la teología del jesuita Estrix. Estrix distingue en el acto de fe la «certeza material», que depende del *habitus* sobrenatural de fe y supera el orden de la conciencia, y la «certeza formal», que depende de la manera con que uno se adhiere a los argumentos presentados en favor de la fe. Opina que no sería «razonable» dar a estos argumentos más asentimiento del que se merecen por parte de la razón. En consecuencia, al distinguir entre la firmeza externa del acto de fe que viene de la voluntad y la firmeza interna que es proporcionada a las razones, Estrix piensa en algunos casos aparentemente complicados: un católico de buena fe podría dudar de su párroco por cuya palabra cree, en función del ambiente que vive, por ejemplo protestante; podría incluso tener dudas reales sobre un dato concreto de la fe, hasta el punto de verse llevado legítimamente a pasar a la herejía. Del mismo modo, un «hereje» puede permanecer de buena fe en su confesión. La proposición 20 hace pensar que estos casos pueden ser corrientes, cuando piensa de hecho en los católicos que viven en ambientes protestantes. La proposición 21 supone la legitimidad de las dudas en favor de la herejía. Pone en cuestión el hecho de que Dios haya podido revelar tal o cual afirmación. Sin embargo, la generalización de la proposición le hace decir que un católico puede llegar a dudar legítimamente del carácter revelado del conjunto del dogma católico[96].

Más allá de las sutilezas casuísticas en las que se complacía aquella época, se dibuja una evolución en la problemática relativa al acto de fe. En primer lugar, el horizonte de esta reflexión es una cristiandad que lleva ya largos años de división y en la que las confesiones cristianas desunidas compiten entre sí a los ojos de los creyentes. Pero además, este pluralismo cristiano se encuentra ligado a una evolución de la conciencia que hace pensar cada vez más en el acto de fe como un acto humano y justificable ante la razón. De ahí la aparición de cuestiones relativas a los motivos de credibilidad y a la certeza subjetiva de la fe, en el plano en que estos puntos se deciden ante el tribunal de la razón. Correlativamente, se establece una separación peligrosa entre el lado humano y racional y el lado sobrenatural de la fe, en detrimento de la unidad concreta del creyente y del papel que juega su actitud espiritual en la manera de pesar los argumentos.

El siglo XVIII no hará más que exacerbar las dificultades relativas al carácter sobrenatural de la fe. Como siempre, la crítica racional que proviene de la cultura se interioriza en la reflexión cristiana. Por eso, a comienzos del siglo XIX, llegarán a oponerse dos tendencias: algunos teólogos querrán subrayar el carácter racional de la fe, mientras que otros, desconfiando un tanto de la razón, se convertirán en apóstoles del fideísmo bajo la forma del tradicionalismo. Este *dossier* pertenece a uno de los debates doctrinales más importantes de este siglo y condicionará las posiciones que tome el Vaticano I.

95. Cf. R. AUBERT, *o. c.*, 92-93.
96. Cf. *Ib.*, 93-101.

El racionalismo de Hermes

En el primer grupo nos encontramos con Georg Hermes (1775-1831), Anton Günther (1783-1871) y Jakob Froschammer (1821-1893). G. Hermes, profesor de dogma en Münster y luego en Bonn, desea justificar la fe ante la razón. Lo hace con un espíritu heredado de Kant, distinguiendo entre la razón teórica y la razón práctica. Por una parte, la fe tiene que poder imponerse en virtud de una necesidad racional constrictiva. La razón teórica puede imponer que se tengan por verdaderas las verdades metafísicas, como la existencia de Dios. Pero para las verdades que superan las capacidades de la evidencia intrínseca de la razón, la razón práctica realizará esta función en nombre del deber moral, como ocurre con la certeza histórica. Se trata entonces de una certeza práctica, que respeta la libertad. En ambos casos es absoluta la necesidad racional, tanto si estas verdades son conocidas por razonamiento como si lo son por revelación, pero en el segundo caso esta necesidad es solamente de orden moral. Ésta es la necesidad que vale para la fe en la revelación cristiana, que es «un estado de certeza y de convencimiento respecto a la verdad de la cosa conocida, estado al que nos vemos llevados por el asentimiento necesario de la razón teórica o por el consentimiento necesario de la razón práctica»[97]. Queda excluido todo tipo de duda. De este modo queda relativizada la autoridad de Dios que se revela, reducida a ser un motivo de credibilidad como otros. Hermes proclama incluso, para poder acceder a una fe totalmente razonable, que los que han nacido en el catolicismo han de poner en duda sistemática sus creencias, para que puedan descubrir los argumentos racionales que se imponen de manera constrictiva. Este acto de fe es una actitud filosófica anterior a toda gracia. Interviene en la actitud de la voluntad que sucede al conocimiento: es la fe viva, la fe del corazón libre y sobrenatural. La fe teologal pertenece al orden de la conducta práctica. Un conocimiento no es un efecto de la gracia.

En 1833, Roma hizo examinar las obras de Hermes por una comisión de expertos, que reaccionaron contra su metodología (fomento de la duda sistemática) y contra su teoría de la fe, que parecía descartar su dimensión libre y sobrenatural. Gregorio XVI, por el Breve *Dum acerbissimas* condenó severamente y en bloque las tesis de Hermes sobre la naturaleza de la fe y la regla de los creyentes, la revelación y el magisterio de la Iglesia, los motivos de credibilidad y la necesidad de la gracia[98]. Las obras de Hermes fueron puestas en el Índice. El Breve condenaba el camino de «la duda positiva, como base de toda disquisición teológica» y «el principio, por él establecido, de que la razón es la norma principal y el medio único por el que puede el hombre alcanzar el conocimiento de las verdades sobrenaturales»[99]. Esta condenación tuvo una repercusión considerable en Alemania, donde la teología de Hermes contaba con numerosos defensores. La sombra del pensamiento de Hermes pesará sobre las deliberaciones del concilio Vaticano I.

97. G. HERMES, *Philosophischer Einleitung in die christ-catholische Theologie*, 261: en R. AUBERT, *o. c.*, 105.
98. *DzS* 2739; *MI* 379.
99. *DzS* 2738.– Sigue en pie el debate sobre si los censores romanos comprendieron bien el *dossier* Hermes.

La encíclica *Qui pluribus* de Pío IX volvió a intervenir, en 1846, antes de otros muchos documentos, contra los racionalistas cristianos. Afirma el papa que no puede haber una oposición real entre la fe y la razón, «como quiera que ambas nacen de una y misma fuente, la de la verdad inmutable y eterna, que es Dios óptimo y máximo, y se prestan mutua ayuda»[100]. Condena todo esfuerzo de reducir la fe a la razón, dado que «nuestra santísima religión no fue inventada por la razón humana, sino manifestada clementísimamente por Dios a los hombres»[101]. El papel de la razón consiste en que «inquiera diligentemente el hecho de la revelación, para que le conste ciertamente que Dios ha hablado y prestarle [...] un *obsequio razonable* (Rom 12,1)»; ya que «nada es más conveniente a la razón que asentir y firmemente adherirse a aquellas cosas que le consta han sido reveladas por Dios, el cual no puede engañarse ni engañarnos»[102]. La razón humana es perfectamente capaz de reconocer los argumentos luminosos y sólidos que demuestran que Dios es el autor de nuestra fe y de rendirle el homenaje de la fe fuera de toda duda[103].

Los redactores de este texto van muy lejos en la afirmación de una prueba cierta del hecho de la revelación; por eso, algunos hermesianos pensaron que este texto revocaba la condenación de Gregorio XVI. Como no se trata del papel de la gracia, el papa no se pronuncia sobre el hecho de que el uso de la razón natural enfrentada con los preámbulos de la fe se ejerza con o sin la gracia de Dios.

En la línea de Hermes, también Günther intentaba reconciliar la fe y la razón y reconstruir sobre la base del idealismo alemán el carácter orgánico del misterio cristiano. Quería demostrar científicamente las verdades que allí se contenían y hacer de ellas un sistema de valor filosófico. La fe, sin embargo, tenía un papel especial: «Por la fe es como percibimos la *realidad* de esas verdades, cuya *necesidad* demuestra la razón»[104]. En otras palabras, el hecho de la revelación es una realidad histórica, objeto de fe, pero su contenido se convierte en objeto de ciencia necesaria. De esta manera ponía en discusión el concepto de revelación sobrenatural, ya que el hombre puede llegar por su razón a la comprensión de los misterios.

El pensamiento de Günther provocó entusiasmos y contradicciones en Alemania. Sus obras fueron puestas en el Índice en 1857 y Günther se sometió. Pero Pío IX quiso enumerar sus errores en un Breve dirigido al arzobispo de Colonia[105]. Froschammer, que proponía una forma algo distinta de racionalismo, fue también condenado por Pío IX en 1862[106] y aludido luego en el *Syllabus*[107]. Reivindicaba una autonomía total de la filosofía respecto a la autoridad religiosa e intentaba penetrar en los misterios revelados como objeto propio de la razón, poniendo así en entredicho el carácter específico de lo sobrenatural.

100. *DzS* 2776; *MI* 383.
101. *DzS* 2777; *MI* 383.
102. *DzS* 2778; *MI* 3383-384.
103. Cf. *DzS* 2779-2780; *MI* 384.
104. E. Hocedez, *o. c.*, t. 2, p. 42.
105. *DzS* 2828-2831; *MI* 390-391.
106. Pio IX, *Carta al arzobispo de Munich*: *DzS* 2850-2861; *MI* 392.
107. *DzS* 2908-2914; *MI* 406-407.

El fideísmo de Bautain

En el lado contrario nos encontramos con Louis-Eugène Bautain (1796-1867) y con Augustin Bonnetty (1798-1879). Bautain, profesor en Estrasburgo, era tradicionalista, pero también ontologista[108], y reaccionaba contra el racionalismo del siglo XVIII. A la razón humana, cuyo uso está siempre sometido a sospecha en materia de verdad, Bautain oponía la tradición, es decir la transmisión de la palabra de Dios por caminos externos e históricos. A esta transmisión externa corresponde en el alma la acción de la gracia, una intuición y un sabor que hacen captar su verdad. La creencia en las verdades que de este modo transmite el testimonio humano, pero que son en sí mismas inevidentes para la razón, se harán evidentes cuando hayan sido experimentadas bajo la luz y la gracia de Dios. Bautain podía entonces dirigirse de este modo al no creyente: Toma en serio la revelación, intenta experimentar su verdad y te convencerás por ti mismo de esa verdad. Déjate llevar por el sentido divino que es dentro de ti la obra de la gracia.

Respondiendo a seis preguntas que le había planteado su obispo, Bautain afirmaba: 1. El razonamiento solo no puede dar la certeza de la existencia del Dios creador. 2. A propósito de la fe en la revelación judeo-cristiana, había que distinguir entre el hecho histórico de esta tradición y su «verdad divina», reconocida como objeto de fe, como todo lo que es divino. 3. Los argumentos basados en los milagros de Cristo no tienen valor probatorio más que para los fieles, pero son incapaces por sí solos de convencer a los incrédulos. 4. Lo mismo ocurre con la resurrección, que sigue siendo para los incrédulos un testimonio humano y que no puede ser recibido sin la gracia y la oración. 5. Si la razón precede en cierto sentido a la fe, ya que permite comprender el mensaje transmitido, el razonamiento por el contrario no puede arrastrar la convicción sin la intervención de un principio que no se prueba. 6. Sin duda el hombre caído tiene todavía la capacidad de recibir la gracia y de acoger la luz divina, pero no puede por sus propias fuerzas alcanzar con certeza la existencia de Dios y la revelación.

Su obispo, preocupado por la amenaza que las respuestas de Bautain hacían pesar sobre la ortodoxia, le obligó a firmar, por dos veces (en 1835 y en 1840), seis proposiciones que recogían sustancialmente el sentido de sus cuestiones (la segunda versión de las proposiciones aportaba solamente algunos matices)[109]. Un poco más tarde, en 1844, Roma le hizo firmar cuatro promesas: No afirmar jamás que con la razón sola 1. no puede darse una verdadera demostración de la existencia de Dios; 2. que no se puede demostrar la espiritualidad y la inmortalidad del alma y otras verdades racionales; 3. que no se puede adquirir la ciencia de los principios o de la metafísica; 4. que la razón no puede adquirir una verdadera certeza de los motivos de credibilidad[110]. Estas proposiciones son menos constrictivas que las del obispo de Estrasburgo[111].

108. «(Según esta doctrina) todo conocimiento espiritual humano tiene su razón necesaria de posibilidad en una intuición inmediata (aunque atemática) del ser divino absoluto en sí mismo»: K. RAHNER y H. VORGRIMLER, *Diccionario teológico*, o. c, 498. El ontologismo fue condenado por el Santo Oficio en 1861: *DzS* 2841-2847.

109. *DzS* 2751-2756; *MI* 380. Las tesis de 1840 modifican ligeramente las de 1835. Se retiró el término de «solo» a propósito del razonamiento para probar la existencia de Dios.

110. *DzS* 2765-2768; *MI* 381 nota.

111. Aunque recoge tres de las cuatro veces el término «solo».

En la línea de Bautain, Bonnetty, fundador de los *Annales de philosophie chrétienne*, sostenía también un tradicionalismo muy desconfiado de la razón. Fue atacado por el jesuita Chastel, que lo acusaba de relegar la fe al terreno del sentimiento. Bonnetty no fue condenado por Roma, pero tuvo que firmar cuatro proposiciones , tres de las cuales se referían a la doctrina del acto de fe: 1. No hay ninguna oposición entre la razón y la fe, ya que vienen del mismo Dios, fuente de toda verdad, y se apoyan la una en la otra; 2. El razonamiento puede probar con certeza la existencia de Dios, la espiritualidad del alma y la libertad del hombre; 3. El uso de la razón precede al de la fe y conduce a ella al hombre con la ayuda de la revelación y de la gracia. Las dos últimas proposiciones se inspiran en las que había firmado Bautain. Siguen estando abiertas a interpretaciones más dúctiles.

El racionalismo (o más exactamente el semi-racionalismo) y el fideísmo serán condenados en el Vaticano I. En cuanto a la cuestión del análisis del acto de fe (*analysis fidei*) seguirá siendo objeto de investigaciones y de debates hasta los primeros decenios del siglo XX[112].

III. EVOLUCIÓN DE LOS CONCEPTOS DOGMÁTICOS Y NACIMIENTO DEL "MAGISTERIO" MODERNO EN EL SIGLO XIX.

1. DOGMA, ENCÍCLICAS Y MAGISTERIO

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: L. CHOUPIN, *Valeur des decisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège. Syllabus; Index; Saint Office; Galilée, Congrégations romaines. L'Inquisition au Moyen Age*, Beauchesne, Paris ³1928.– J. BEUMER, *Die* Regula fidei catholicae *des Ph. N. Chrismann ofm und ihre Kritik durch J. Kleutgen sj*: *Franz Stud.* 46 (1964) 321-334.– W. KASPER, *Dogma y palabra de Dios,* o. c. – Y. CONGAR, *Pour une histoire sémantique du terme "Magisterium"*: *RSPT* 60 (1976) 85-95; *Bref historique des formes du "magistère" et de ses relations avec les docteurs*: *RSPT* 60 (1976) 99-112.– VARIOS, *Le magistère. Institution et fonctionnement*: *RSR* 71 (1983) 5-308.– B. SESBOÜÉ, *La notion de magistère dans l'histoire de l'Église et de la théologie*: *L'Année canonique* 31 (1988) 55-94.– A. DULLES, *Models of Revelation*, Maryknoll, New York ²1992.– Art. *Dogma*, en *LThK* ³1995, 283-288. A. GONZÁLEZ MONTES, *Fundamentación de la fe,* Secretariado Trinitario, Salamanca 1994.

La nueva definición del «dogma»

En el siglo XVI el *Commonitorium* de Vicente de Lérins conoció 35 reediciones y 22 traducciones. Este opúsculo se convirtió en la base del argumento de tradición en la controversia protestante. «Con referencia a la fórmula del monje de Lerins se llamaba la atencion a lo que en la Iglesia, "quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est" (*Comm,* 3) , se convirtió esta "universalis ac vetusta fides" (*Comm. 18*), en "dogma divinum, caeleste, ecclesiasticum (22 y *passim*), y se contraponía a las innovaciones, al "novum dogma"»[113].

112. Cf. los célebres artículos de P. ROUSSELOT, *Les yeux de la foi*: *RSR* 1 (1910) 241-259 y 444-475.

113. W. KASPER, *Dogma y palabra de Dios,* o. c., 39.

Los primeros testigos del empleo de la palabra *dogma* en el sentido moderno y restringido que será el del Vaticano I, son el francés François Véron (1578-1649) y el inglés Henry Holden (1596-1622)[114]. De momento no parece que hicieran escuela. Esta misma definición no se encuentra hasta más adelante en el franciscano Felipe Neri Chrismann (1751-1810)[115]. Comparemos las dos definiciones de Véron y de Chrismann:

> *Véron:* Es de fe católica todo y solamente aquello que ha sido revelado por la palabra de Dios y propuesto a todos por la Iglesia católica; esto debe ser tenido de fe divina[116].
>
> *Chrismann*: Un dogma de fe no es más que una doctrina de una verdad revelada por Dios, doctrina y verdad que el juicio público de la Iglesia propone para que lo creamos con fe divina, de manera que su contrario es condenado por la misma Iglesia como doctrina herética[117].

Esta última fórmula fue tachada de «minimalista» y la edición de la obra de Chrismann en 1854 fue puesta en el Índice, no sólo por la infravaloración que suponía esta definición respecto a la «fe eclesiástica», sino también por el galicanismo del autor. En esta concepción la fe «sobrenatural» se opone a la forma «natural» del conocimiento que tiene su fuente en la razón.

«A pesar de todo, se generalizó sorprendentemente este concepto de dogma así formulado en la teología católica del siglo XIX, y fue casi expresamente citado por el Vaticano I, defendiéndose de corrientes racionalistas interiores a la Iglesia»[118]. Esta definición, que se fue extendiendo progresivamente en teología durante el siglo XVIII, entró en el vocabulario oficial de la Iglesia en el siglo XIX. El carácter tardío de la definición actual de la palabra *dogma* explica un dato que puede sorprender a los católicos de hoy: no hay una lista oficial de los dogmas que la Iglesia impone en nombre de la fe, a pesar de una concepción cada vez más jurídica del dogma, como aquello que ha sido definido como tal por la autoridad legítima del magisterio, instituido también él por derecho divino.

La aparición del concepto de "magisterio"

El término *magisterio*, utilizado para expresar la función jerárquica de regulación de la fe en la Iglesia, no aparece hasta finales del siglo XVIII[119]. Lo introdujeron a continuación los canonistas alemanes de comienzos del siglo XIX, para quienes la «potestad magisterial» se inscribe en la división tripartita que comprende además la «potestad de orden» y la «potestad de jurisdicción». Este térmi-

114. Cf. J. LE BRUN, *L'institution dans la théologie de Henry Holden* (1596-1662): *RSR* 71 (1983) 191-202.

115. Cf. P. FRANSEN, *A short history of the meaning of the formula "Fides et mores"*, en *Hermeneutics of the Councils*, *o. c.*, 310, modificando la opinión de W. KASPER, que ve en Ph.-N. CHRISMANN el primer testigo de este sentido.

116. F. VÉRON, *De la règle de la foi catholique*, Louvain 1721, citado por P. FRANSEN, *o. c.*, 310.

117. PH.-N. CHRISMANN, *Regula catholicae fidei*, Kempten 1792, cit. por W. KASPER, *Dogma y palabra de Dios*, *o. c*, 40.

118. W. KASPER, *Ib.*, 40.

119. El primer empleo se encontraría en Martin GERBERT, abad de Saint-Blaise: comienza así a realizarse el «*Ecclesiae magisterium*» o el paso de la «función de enseñanza con autoridad en la Iglesia» al «cuerpo jerárquico»: Y. CONGAR, *Pour une histoire sémantique...*, *art. cit.*, 94.

no alude a un «cuerpo jerárquico designable»[120], que ejerce por su misión la función de enseñar en la Iglesia y que tiene autoridad para determinar lo que pertenece a la fe: es el «magisterio viviente». Aunque la realidad designada por esta palabra es más antigua y se expresaba con otros términos, nunca es neutra la aparición de un nuevo vocabulario. Este término corresponde a una figura nueva del ejercicio del «magisterio».

El siglo XIX acentúa el giro que se ha producido. «La Sede apostólica de Roma no ha ejercido, apenas, antes de la época moderna, el magisterio activo de definiciones dogmáticas y de formulación constante de la doctrina católica, que realiza desde el pontificado de Gregorio XVI y, sobre todo, después del de Pío IX. Actuaba más bien, en la antigüedad cristiana, como una instancia judicial suprema en una Iglesia en que las asambleas de obispos formulaban habitualmente las reglas de vida; después, en la Edad Media, como moderador y juez soberano de la Cristiandad [...]. Las disputas doctrinales se llevaban a cabo y maduraban primeramente, más tarde se dirimían, por una referencia inmediata a la Escritura y a las series de textos patrísticos, conciliares o canónicos; en una palabra, por una especie de magisterio de la misma tradición»[121].

El siglo XIX formaliza la función del magisterio: esta palabra entra con un sentido nuevo en el lenguaje oficial en 1835: «La Iglesia dispone, dice Gregorio XVI, por institución divina de un poder [...] de magisterio, para enseñar y definir lo que concierne a la fe y a las costumbres e interpretar las sagradas Escrituras sin ningún peligro de error». En el Breve dirigido contra Hermes, el papa le reprocha tener opiniones extrañas a la doctrina católica., «en particular sobre la naturaleza de la fe, la regla de las cosas que hay que creer, la tradición, la revelación y el magisterio de la Iglesia»[122]. Pío IX dirá lo mismo en 1849:

> No es posible rebelarse contra la fe católica sin rechazar al mismo tiempo la autoridad de la Iglesia romana, en la que reside un *fidei irreformabile magisterium*, establecido por el divino Redentor y en el que, por recta razón, ha sido conservada siempre la tradición que viene de los apóstoles[123]

Pío IX recoge esta expresión en la carta *Tuas libenter* al arzobispo de Munich (1863), acusando a Döllinger de haber faltado a la «obediencia debida al magisterio de la Iglesia»[124] y al «magisterio ordinario de toda la Iglesia dispersa por el mundo»[125]. Esta palabra vuelve a encontrarse en el Vaticano I y los papas la han utilizado desde entonces corrientemente hasta nuestros días. Cada vez se afirma más la vinculación entre el dogma y el magisterio.

La Revolución francesa, con su impacto sobre la evolución de las ideas en Europa, tendrá también consecuencias sobre el funcionamiento del magisterio en el siglo XIX. La Iglesia se defiende contra numerosas tesis «modernas», tanto en

120. Y. CONGAR, *ib.*; me inspiro en este gran teólogo, que es una autoridad en la materia.
121. Y. CONGAR, *La tradición y las tradiciones* I, *o.c.*, 300s.
122. GREGORIO XVI, encíclica dirigida al clero de Suiza: Y. CONGAR, *Pour une histoire sémantique...*, *art. cit.*, 95.
123. PÍO IX, Encíclica *Nostis et nobiscum*, 1849: Y. CONGAR, *ib.*
124. *DzS* 2875.
125. *DzS* 2879: Y. CONGAR, *ib.*, 95.

el terreno propio de la dogmática –lo hemos visto con las tesis de Bautain en 1835, de Günther en 1857, de los «ontologistas» en 1861 y de Froschammer en 1862–, como también y sobre todo contra las ideas liberales difundidas por la sociedad.

El nacimiento de las encíclicas

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: P. NAU, *Une source doctrinale: les Encycliques. Essai sur l'autorité de leur enseignement*, Paris 1952 (colección de una serie de artículos aparecidos en *La Pensée catholique*).– P. A. LIÉGÉ, art. *Encyclique*, en *Catholicisme*, t. 4 (1956) 114-116.– VARIOS, *Dictionnaire historique de la papauté*, Fayard, Paris 1994, 610-613.

La aparición del término de "magisterio" va acompañada de la entrada en servicio de un nuevo género literario doctrinal, el de la *encíclica*, mediante el cual la Sede de Roma imparte desde entonces una enseñanza continua. Este género había empezado su andadura en el siglo XVIII con Benedicto XIV, que dio a varias de sus cartas el nombre de encíclicas, aunque no iban dirigidas a todos los obispos. Pero es Gregorio XVI el que en 1832 inaugura con *Mirari vos* la larga serie de encíclicas modernas. Es en una encíclica donde este mismo papa introduce el término de magisterio en 1835. La encíclica fue ampliamente utilizada por Pío IX para el período que nos ocupa, hasta la *Quanta cura* (1864) que acompañaba al *Syllabus* de un conjunto de proposiciones condenadas.

Etimológicamente, el término designa una carta circular enviada por un patriarca o un metropolita a sus obispos sufragáneos. El patriarca de Occidente las escribía lo mismo que sus hermanos de Oriente. La encíclica, que se convierte en una designación «controlada», reservada a un acto específico del papa, es en adelante la forma más oficial por la que el obispo de Roma enseña a sus hermanos en el episcopado. Son conocidos los debates suscitados por las encíclicas de Pío IX y la importancia de las grandes encíclicas de sus sucesores en materia social. La encíclica sigue siendo hasta hoy la expresión privilegiada del magisterio pontificio. Pero el desarrollo de este género literario planteará a continuación problemas difíciles a propósito de la interpretación de la autoridad que le corresponde.

De la tradición al magisterio

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: Y. CONGAR, *La tradición y las tradiciones*, t. I, *o. c.*– H. HOLSTEIN, *La tradition dans l'Église*, Grasset, Paris 1960.– J. BEUMER, *La tradition orale*, Cerf, Paris 1967.– J. PELIKAN, *La tradition chrétienne. V. Doctrine chrétienne et culture moderne depuis 1700*, PUF, Paris 1994, 225-278.

La exaltación de la función de un «magisterio viviente», encargado de discernir la enseñanza de la fe a partir de la Escritura y de la tradición, conducirá a algunos ambientes teológicos a hacer que se deslice el sentido de esta tradición hacia el ejercicio del magisterio a través de los tiempos. Lo que se consideraba como otros tantos monumentos de la tradición es asumido entonces, de manera retroactiva, como la expresión del magisterio. Los modernos ven cómo interviene el magisterio en donde los antiguos veían la expresión del testimonio de la fe. En la expresión «regla de fe», el genitivo se hace subjetivo en vez de objetivo, como era antes. La «regla de fe» invocada por Ireneo es la que él recibe, la que se im-

pone a él y aquella de la que él es testigo. Es el depósito de la fe. La «regla de fe» moderna expresa lo que decide la autoridad en lo que atañe a la fe[126]. Este paso de la tradición al magisterio no lo dio el concilio de Trento, que subraya fuertemente las referencias que son normativas para él: el Símbolo, las Escrituras y las tradiciones. Lutero por su parte escribía a su corresponsal Prierias: «No sé lo que quieres decir llamando a la Iglesia romana la regla de la fe. Yo he creído siempre que la fe era la regla de la Iglesia romana y de todas las Iglesias»[127]. Pero los teólogos postridentinos llevaron a cabo «una transición de una concepción de la tradición como contenido y como depósito recibido de los apóstoles, a la de la tradición considerada desde el punto de vista del órgano trasmisor, considerado como residente sobre todo en el magisterio de la Iglesia»[128]. Sin duda contribuyó a ello la lucha contra el jansenismo, que pretendía oponer la Escritura y la tradición antigua a esta «tradición viviente»[129], representada por la autoridad de la Iglesia. Luego se pasará del concepto de «tradición viviente» al de «magisterio viviente».

El término de «tradición viviente» tomará un sentido muy distinto en la escuela de Tubinga y en Möhler. Para este último se trata del «Evangelio viviente, anunciado siempre en la Iglesia», es decir de la totalidad misma de la revelación en cuanto que ésta es objeto de una comunicación constante y vital en la Iglesia de generación en generación.

La Escuela romana del siglo XIX, desde J. Perrone hasta J. B. Franzelin, distinguirá entre la tradición en sentido objetivo, el depósito de la fe, y la tradición en sentido activo, el acto de su transmisión. Esta definición supera por tanto el caso del magisterio solamente. Los manuales opinarán de varias maneras: unos conceden la primacía a la tradición objetiva, considerada como regla lejana de la fe; otros, siguiendo a Billuart († 1757), subrayan que no hay tradición activa más que comunicada de viva voz, es decir por el magisterio viviente. Al mismo tiempo el término de Iglesia viene a significar cada vez más el magisterio mismo. En este sentido, dice Y. Congar, «la teología moderna ha introducido el magisterio en la definición de la tradición [...] Se puede preguntar si, en estas condiciones, el magisterio no se convierte en el único lugar teológico, única fuente de conocimiento de la verdad religiosa [...]. Escritura y Tradición, en el sentido objetivo de la palabra, son las referencias por las que los teólogos justifican ese magisterio»[130]. Después de la crisis modernista esta tendencia se hará todavía más fuerte. «De manera que, si se la considera en una época determinada, la tradición se confunde con el magisterio auténtico, regla próxima e inmediata de nuestra fe»[131]. El famoso incidente en que el papa Pío IX dijo al cardenal Guidi: «La tradición soy

126. Y. CONGAR, *La tradición y las tradiciones* I, *o. c.*, 299-301. Me inspiro en este capítulo para lo que sigue.

127. M. LUTHER, *WA* I, 661; Y. CONGAR, *ib.*, 309.

128. Y. CONGAR, *ib.*, 306s.

129. Se utiliza este término en este sentido en el prólogo al t. 23 de las *Oeuvres* de ARNAULD: Y. CONGAR, *ib.*, 311.

130. Y. CONGAR, *ib.*, 328s.

131. *Ib.*, 329. En NEWMAN y en SCHEEBEN, el concepto de tradición se inscribe en una perspectiva mucho más equilibrada.

yo» –contado en diversas versiones, pero ciertamente auténtico[132]– no es sin duda más que una ocurrencia sin valor doctrinal, pero revela todo un estado de espíritu.

2. La evolución de la teología

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: E. HOCEDEZ, *Histoire de la théologie au XIX siècle*, 3 vols., Ed. universelle / DDB, Bruxelles / Paris 1949, 1947 y 1952.– W. KASPER, *Die Lehre von der Römischen Schule*, Herder, Freiburg 1962.– P. VALLIN, *Des lieux où la théologie se fait*, en J. DORÉ (ed.), *Introduction a l'étude de la théologie*, t. 3, Desclée, Paris 1992, 67-147.

El nuevo estatuto de la teología universitaria

A lo largo de los siglos XVII y XVIII el funcionamiento de las Facultades de teología sigue siendo casi el mismo que era a finales de la Edad Media, aunque su espíritu ha cambiado profundamente. En Francia, estas Facultades son generalmente galicanas. Si se sigue condenando algunas tesis, esta tarea es ejercida cada vez más por la autoridad pontificia. Las tesis condenadas por Roma son por otra parte, casi siempre, tesis de los teólogos. «La teología está bajo vigilancia, al menos cuando acarrea ciertas consecuencias en el comportamiento de los clérigos y del pueblo fiel»[133].

Después de la Revolución francesa, el estatuto de los teólogos en la Iglesia cambió considerablemente. A finales del siglo XVIII la tormenta revolucionaria se había llevado en Europa occidental las universidades y, por tanto, las facultades de teología. En Francia se restauraron bajo el primer Imperio las universidades y algunas facultades de teología, concretamente la de París. Pero estas facultades seguían enseñando todavía los cuatro artículos galicanos de 1682 y sus grados no eran reconocidos por Roma. Por eso, a partir de 1824, los papas tomaron algunas iniciativas: entregaron el Colegio Romano a los jesuitas y restauraron Lovaina, dando a estas dos instituciones el estatuto de universidades pontificias. A continuación se fundaron otras universidades pontificias bajo la autoridad inmediata de la Santa Sede y en un clima muy diferente del de las Facultades del Antiguo Régimen.

El éxito del Denzinger

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. La 1ª edición es de 1854. El siglo XIX conoció 8 ediciones: las seis primeras del mismo Denzinger (1854-1888); la 7ª y la 8ª por Stahl (1694-1900); en el siglo XX los editores sucesivos serán C. Bannwart, de 1908 a 1913 (10ª-12ª ed.), que le dio al libro su aspecto clásico durante mucho tiempo; J. B. Umberg, de 1921 a 1951 (13ª a 27ª ed.); K. Rahner, de 1952 a 1957 (28ª a 31ª ed.); A. Schönmetzer, de 1963 a 1976 (32ª a 36ª ed.). [Este último ha remodelado la obra en función de las exigencias críticas modernas: selección de tex-

132. Cf. Y. CONGAR, *ib.*, 334; cf. R. AUBERT, *Le ponficiat de Pie IX*, Bloud et Gay, Paris 1952, 354.

133. Y. CONGAR, *Bref historique...*, 107.

tos, supresión de documentos dudosos, revisión de títulos tendenciosos, datos históricos que permiten situar la autoridad del texto, numeración nueva]. La 37ª edición, corregida y aumentada bajo la dirección de P. Hünermann Herder 1991) es por primera vez bilingüe (lengua original y alemán). (En español existe la edición *El magisterio de la Iglesia*, Herder 1963, sobre la 31ª ed., con numeración distinta de la de A. Schönmetzer).– Y. CONGAR, *Situación y tareas de la teología hoy*, Sígueme, Salamanca 1970, 135-161: «Sobre el buen uso del Denzinger».– J. SCHUMACHER, *"Der Denzinger". Geschichte und Bedeutung eines Buches in der Praxis der neueren Theologie*, Herder, Freiburg 1974.

La aparición en 1854 y el éxito rápido de la obra de H. Denzinger es un doble signo de la importancia cada vez mayor que se da a las intervenciones del magisterio en la investigación teológica y en la evolución de la teología institucional en los seminarios y universidades. Para H. Denzinger, profesor de dogmática en Würzburg, este libro no era más que un manual escolar y práctico, que ofrecía una selección de documentos del «magisterio»; lo consideraba entre los más útiles para el estudio de la teología. Este manual recoge documentos conciliares, pontificios y episcopales según una secuencia cronológica que se inaugura con los Símbolos de fe y desarrolla en los tiempos modernos las citas de encíclicas y de diversos documentos romanos. Por tanto, la obra pone fácilmente a disposición del lector una documentación muy rica, que ha ido mejorando científicamente de edición en edición.

Esta obra exige sin embargo un discernimiento necesario para su debida utilización. En primer lugar, el libro no tiene nada que ver con una «gaceta oficial» de la Iglesia: es una colección *oficiosa* de documentos *oficiales*. La selección de los textos no compromete por tanto más que a sus autores y es preciso destacar ciertas lagunas en las primeras ediciones, así como ciertos cortes en algunas citas. Se han eliminado otros textos antiguos en las ediciones más recientes, ya que la investigación ha puesto en duda su autenticidad. Ciertos documentos se seleccionaron anacrónicamente, dándoles un sentido que correspondía más bien a las preocupaciones modernas. Por otra parte, la obra corre el riesgo de inducir en el espíritu del lector la idea de una cierta nivelación de la autoridad del conjunto. Inscribe en la misma serie y con la misma presentación tipográfica documentos de muy distinta autoridad y exige un juicio para cada caso. Desarrolla de forma exagerada los documentos de los tiempos modernos y contemporáneos, para los que no se ha podido producir todavía una cierta decantación. Por tanto, no puede sustituir el trabajo necesario de la criteriología y de la hermenéutica de los documentos dogmáticos. Porque, por su propia inclinación, aísla en gran parte el magisterio extraordinario del magisterio ordinario y universal y el magisterio de la tradición[134]. Su uso indebido ha contribuido en parte a una teología demasiado jurídica, llamada peyorativamente por Rahner «Denzinger-Theologie».

Pero el éxito de la obra[135] demuestra el inmenso servicio que ha rendido y que sigue rindiendo hoy con una presentación más científica. Se ha convertido en una

134. Cf. Y. CONGAR, *Situaciones y tareas de la teología hoy*, *o. c.*, 142-152.

135. La obra de G. DUMEIGE, *La foi catholique*, Orante, Paris 1969 (³1989), pretendía ser una traducción francesa del *DzS*. Pero como los editores prohibieron entonces una traducción en el sentido estricto según el orden cronológico de los documentos, Dumeige tuvo que seguir un orden temático. Su selección de textos es más reducida.

institución teológica utilizada universalmente. Las notas de esta *Historia de los dogmas* remiten continuamente a ella y es de justicia que se lo recordemos al lector.

El uso de las notas teológicas

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: L. CHOUPIN, *o .c.*– S. CARTECHINI, *De valore notarum theologicarum et de criteriis ad eas dignoscendas*, P. U. G. Roma 1951.– Y. CONGAR, *La fe y la teología*, Herder, Barcelona 1970, 222-224.

Las tesis condenadas por los papas a lo largo de los siglos XVII y XVIII comprendía, como se ha visto, una serie de censuras oficiales y de notas negativas. Al mismo tiempo que M. Cano, la teología escolástica de los tiempos modernos pasaba del método de la cuestión a la exposición de la tesis. Esta misma intención de calificar cada una de las tesis teológicas se fue ejerciendo progresivamente en los manuales a partir del siglo XIX. No se trata ya ahora de censuras dadas con autoridad, sino de calificaciones de cada una de las proposiciones en su relación con la fe. Este discernimiento no compromete más que al teólogo que lo enuncia, pero el consenso de los teólogos constituye a su manera una autoridad, y establece él mismo una nota.

Hay que distinguir aquí entre notas propiamente dogmáticas, que atañen a la fe, y notas teológicas. Están en primer lugar dos notas principales: "de fe definida" (*de fide definita*), es decir, un punto que ha sido objeto de una definición solemne, infalible e irreformable por parte de un concilio o de un papa; y la nota "de fe" o *de fide divina et catholica*, que no representa una pertenencia menor al depósito de la fe, pero que se aplica a verdades que forman parte de ella debido al consenso y a la enseñanza de toda la Iglesia, sin que hayan sido objeto de una definición solemne. Es lo que el concilio Vaticano I formalizó en 1870 bajo la categoría de «magisterio ordinario y universal»[136]. Como la definición no interviene más que en caso de necesidad, el peso de esta nota es tan importante como el de la anterior. Pero el discernimiento entre lo que pertenece a la fe por este título, o bien es evidente, como el misterio de la redención, o bien da lugar a interrogantes. En este caso los teólogos hablan de un dato "próximo a la fe" (*proximum fidei*). Finalmente, los debates sobre el hecho dogmático con ocasión del jansenismo llevaron a desarrollar la idea de lo "conexo" con la fe. Algunos teólogos hablan entonces de "fe eclesiástica" (*fides ecclesiastica*). Pero este punto ha sido hasta ahora objeto de debates entre los teólogos. K. Rahner opinaba en este sentido: «Que tales verdades existen, es decir, que hay una fe puramente eclesiástica [...] y que ésta tiene realmente un objeto propio, es un punto en el que no se da unanimidad entre los teólogos»[137].

Al lado de estas notas propiamente dogmáticas está el conjunto de notas teológicas, que pertenecen al terreno de las proposiciones deducidas por la teología del dato revelado o elaboradas en el marco de una sistematización. La más importante es la de lo "teológicamente cierto" (*theologice certum*). La nota de "doc-

136. *DzS* 3011; *MI* 416; cf. *infra*, 233.

137. K. RAHNER, en su comentario al nº 25 de *LG*, en *LThK, Das zweite Vatikanische Konzil* I, 238.

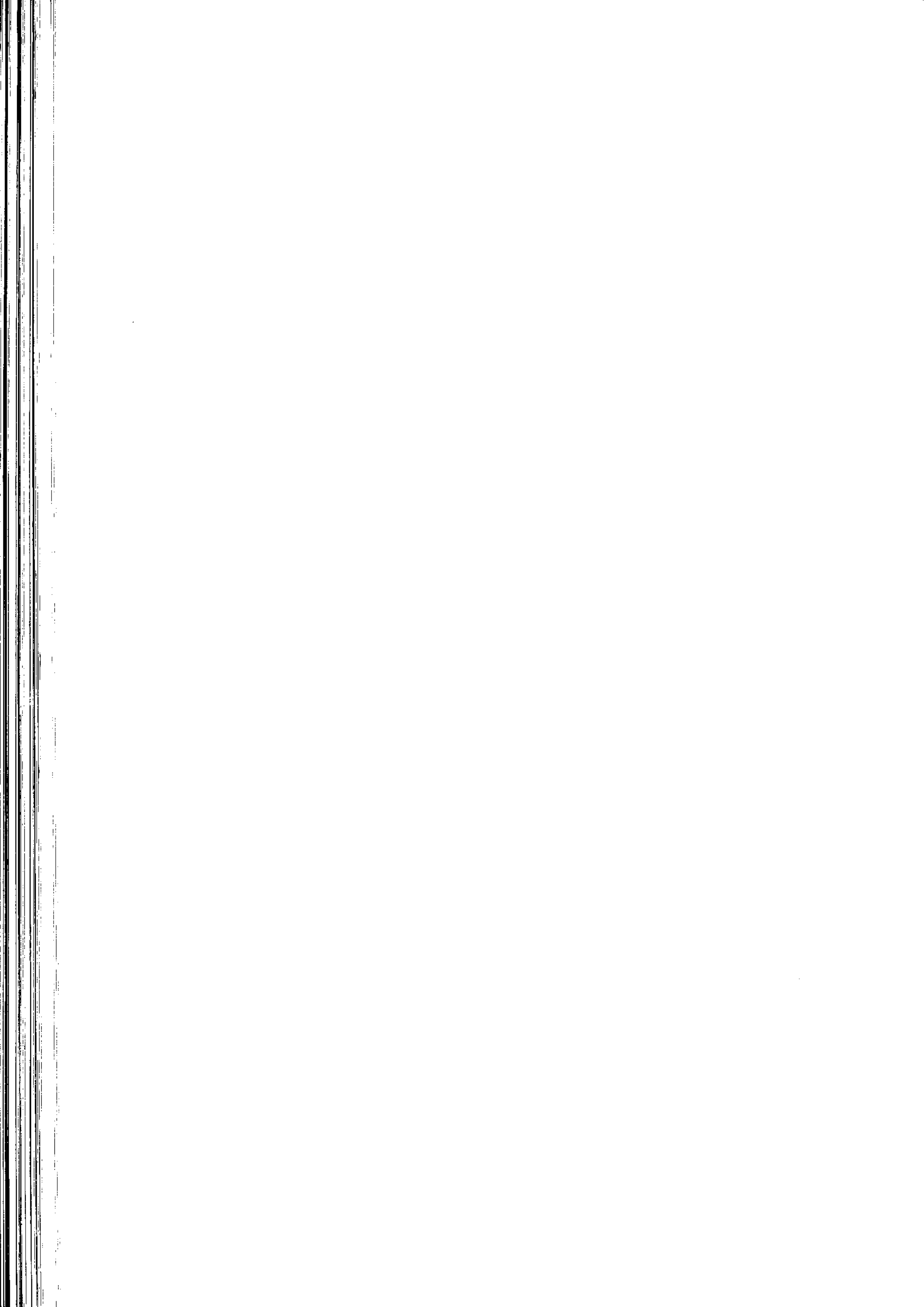
trina católica" tiene un aspecto similar. La de "común y cierto" (*commune et certum*) expresa un amplio consenso entre los teólogos. Por debajo de la lista, está lo "bastante común" (*communior*) (es decir, menos común que lo común sin más) y lo "probable" (o "bastante probable"): se trata entonces de tesis de un grupo de teólogos, o incluso de un solo teólogo.

Si el uso de las notas propiamente dogmáticas tiene su importancia, el de las notas teológicas ha caído en un relativo olvido en la segunda mitad del siglo XX. En efecto, los progresos de la hermenéutica dogmática han subrayado la tendencia de los manuales anteriores a una inflación general en la evaluación de las notas y, por tanto, su gran relatividad. Al contrario, el uso de las notas propiamente dogmáticas sigue siendo un aspecto importante del trabajo de los teólogos.



Tercera Fase

DESDE EL VATICANO I HASTA LOS AÑOS 1950: REVELACIÓN, FE Y RAZÓN, INSPIRACIÓN, DOGMA Y MAGISTERIO INFALIBLE



CAPÍTULO V

La dogmatización progresiva de los fundamentos de la fe

por CHR. THEOBALD

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: sobre el concilio Vaticano I y su contexto, cf. bibliografía general.

Sobre la historia de la teología fundamental: E. HOCEDEZ, *Histoire de la théologie au XIX siècle*, 3 vols., Éd. Univ / DDB, Bruxelles / Paris 1947-1952.– W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition in de Römischen Schule*, Herder, Freiburg, 1962; *Dogma y palabra de Dios* (1965), o. c.– R. VAN DER GUCHT - H. VORGRIMMLER (eds.), *Teología en el siglo XX*, t. II, BAC, Madrid 1971, 3-58.– F.-J. NIEMANN, *Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit. Zur Genealogie eines Traktates*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1984.

El siglo XIX asiste al nacimiento de la «teología fundamental» como disciplina independiente de la teología dogmática. Poco importa, por otro lado, el nombre de esta ciencia nueva que debe mucho a la «enciclopedia» de Schleiermacher[1]. En 1819, su primer representante católico[2], J. S. von Drey (1777-1853), de la escuela de Tubinga, sigue hablando todavía de «la apologética»[3]; cuarenta años más tarde, su alumno J.-N. Ehrlich (1810-1864), de la escuela de Viena, utiliza por primera vez en el título de un manual el concepto de «teología fundamental»[4]. El objetivo que se traza esta nueva ciencia significa muy bien su doble estatuto epistemológico: trata de los presupuestos del cristianismo (*praeambula fidei*), sirviéndose de las investigaciones filosóficas e históricas para establecer su credibilidad ante el foro de la razón humana, de las religiones y de las otras confesiones

1. F. D. E. SCHLEIERMACHER, *La statut de la théologie* (1810), Labor et Fides/Cerf, Paris 1994.
2. M. SECKLER, *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit*, Herder, Freiburg 1980, 181.
3. J. S. VON DREI, *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System* (1819), ed. F. Schupp, Buchgesell, Darmstadt 1971, 152, pár. 226 y p. 46, pár. 72.
4. J.-N. EHRLICH, *Leitfaden für Vorlesungen über die allgemeine Einleitung in die theologische Wissenschaft und die Theorie der Religion und Offenbarung als I. Theil der Fundamental-Theologie*, Prag 1859; *Leitfaden für Vorlesungen über Offenbarung Gottes als Thatsache der Geschichte. II. Theil der Fundamental–Theologie*, Prag 1862.

cristianas; pero se comprende al mismo tiempo como disciplina *teológica* que tiene que fundamentar ante todo la posibilidad y la necesidad de una justificación racional de la fe sobre la esencia misma de la revelación cristiana.

Por este doble título, prepara (e irá prolongando a continuación) la «dogmatización» progresiva de los fundamentos de la fe. Ésta había comenzado ya en el concilio de Trento[5]; pero entra en el siglo XIV en una fase nueva. La teología fundamental tiene que aceptar ahora el desafío de una contestación *global* del misterio cristiano por el mundo moderno. Éste la conduce hacia una toma de conciencia de los fundamentos últimos de la fe, que será registrada, discernida y juzgada por el magisterio de la Iglesia en el concilio Vaticano I. Este capítulo intentará dar una primera ojeada sobre la lógica de este proceso de «dogmatización».

I. DEL CONTENIDO DE LA FE A SU FORMA

Ya en el momento de la preparación del concilio Vaticano I, algunos obispos, en particular los cardenales Rauscher de Viena y Schwarzenberg de Praga, señalaron que la fe no se discutía ya a propósito de alguno de sus *contenidos dogmáticos*, sino más radicalmente en sus *fundamentos*. Hoy, decían, se niega el orden sobrenatural y la misma existencia de Dios: la lucha contra el racionalismo, el naturalismo, el panteísmo y el materialismo tendrá que librarse entonces sobre los *praeambula fidei*[6]. En cuanto a la cuestión de saber de dónde vienen estos «errores», los padres del concilio tendrán posiciones distintas: ¿habrá que acusar de ello al protestantismo, a la duda metódica de Descartes o a los sistemas filosóficos de la Ilustración y del idealismo alemán? Todos parecían estar de acuerdo en situar la cuestión de los fundamentos de la fe en una historia que se remontaba a la época misma del concilio de Trento[7].

En efecto, por primera vez y bajo la presión de la controversia con el luteranismo, Trento hizo que su juicio *material* sobre la «pureza del Evangelio (que se encuentra en sus decretos dogmáticos) fuera precedido por una reflexión *formal* sobre «el orden y el camino que habría de seguir [...] para confirmar los dogmas y restaurar las costumbres en la Iglesia». Pues bien, esta reflexión formal sobre el principio del juicio dogmático y moral se refiere al «fundamento (*fundamentum*) de la confesión de fe»[8]. Nadie, ni el concilio ni sus adversarios, discutía «el símbolo de fe que utiliza la santa Iglesia romana como siendo el principio en el que se encuentran necesariamente todos aquellos que profesan la fe de Cristo, y el *único y firme fundamento* contra el que jamás prevalecerán las puertas del infierno (Mt 16,18)»[9]. Todos, católicos y protestantes, se proponían además «conservar en la Iglesia la pureza misma del Evangelio [...], como fuente de toda verdad salvífica y de toda regla moral». Pero lo que era objeto de controversia y lo que esta-

5. Cf. *supra*, 108-109.
6. Cf. *Mansi* 59, 149 A-D y 457 S - 458 C.
7. Cf. el prólogo de la constitución *Dei Filius*, *infra*, 207-209.
8. Cf. *supra*, 108-109.
9. *COD* II-2, 1349, 19-22.

ba exigiendo una justificación era la presencia de esta «fuente evangélica» o de este «fundamento» en la Iglesia de hoy: fuente y fundamento (Evangelio y Símbolo) «están contenidos *en* los libros sagrados (tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento) y *en* las tradiciones no escritas», estipula el concilio de Trento, designando estas «mediaciones históricas» por el mismo concepto de «fundamento»[10]. De esta manera se corría el riesgo de situar la «fuente» y su «lugar histórico» en el mismo plano[11]; de esta forma se confirmaba sin embargo que el debate no recaía aún sobre el fundamento último de la fe, sino sobre los criterios de juicio (*testimonia ac praesidia*) que intervienen en el círculo hermenéutico entre el Evangelio de Cristo (la fuente) y su interpretación material por la Iglesia.

En este horizonte podemos comprender el doble desplazamiento que se llevará a cabo en el concilio Vaticano I: se trata de una ampliación progresiva del campo cubierto por el concepto de «fundamento».

1. INSATISFACCIÓN DE LA ILUSTRACIÓN

La caída del *corpus catholicum* durante las guerras de religión ofreció las condiciones históricas para una primera transformación. Sobre los escombros de las antiguas disputas confesionales, la Europa de la Ilustración construye un nuevo consenso mínimo, basado en el conocimiento racional de Dios como fundamento del vínculo social. El cuadro ideológico de las diversas posiciones en presencia es muy complejo. Pero, con E. Troeltsch, pensamos que «la lucha generalizada [de la Ilustración] contra el sobrenaturalismo de la Iglesia y sus consecuencias prácticas, así como una cierta unidad en los métodos que entonces se emplean, le confieren un carácter relativamente homogéneo»[12].

La *forma* nueva de argumentación que se emplea entonces está ligada a los comienzos de la exégesis histórico-crítica en R. Simon (1638-1712) y en J. S. Semler (1725-1781)[13], y al postulado vigente hasta comienzos del siglo XX de que el cristianismo auténtico se encuentra en sus comienzos (¿en su fuente o en las Escrituras?). Allí y en ningún otro sitio es donde se decide si la fe puede o no puede referirse efectivamente a una revelación sobrenatural que supera el orden natural de la razón. La demostración emprende desde entonces un doble camino: partiendo de la experiencia humana, accesible a una psicología y a una sociología elementales, intenta en primer lugar verificar la pretensión de los fundadores, profetas o primeros testigos, de haber recibido una inspiración interior. Puesto que estos últimos pretenden que esta revelación ha dejado huellas en el espacio histórico-físico, conviene a continuación completar la teoría de la profecía por una doctrina del milagro que pertenezca a la jurisdicción de la crítica histórica.

Este esquema es el que aparece en todas las perspectivas ideológicas del siglo XVIII: en el *deísmo*, que considera al cristianismo como una forma primitiva o

10. *COD* II-2, 1351, 16-23; cf. H. HOLSTEIN, *La tradition d'après le concile de Trente*: *RSR* 47 (1959) 367-390.

11. Cf. *supra*, 118-119.

12. E. TROELTSCH, *L'Aufklärung*: *RSR* 72 (1984) 382.

13. Cf. Chr. THEOBALD, art. *Sens de l'Écriture*: *DBS*, t. XII (1993) 474-476.

decadente de la religión natural; en las posiciones «intermedias» del *pietismo* y de la *neología*[14], reduciendo el primero la revelación a un sentimiento interior y adaptándola la segunda al espíritu moral y racional de la Ilustración; y finalmente en las *ortodoxias* luterana y católica, que defienden la diferencia tradicional entre la fe y la razón, entre la naturaleza y lo sobrenatural, y subrayan la «credibilidad» psicológica del primer testigo, Jesús, y la aceptabilidad histórica de su acción milagrosa para fundamentar la fe en él como «legado divino»[15]. Detrás de la cuestión sobre el «comienzo» se perfila por tanto la relación conflictiva entre una antropología que tiene que ver con la razón «natural» y una teología que sigue reclamando un orden «sobrenatural».

El hecho de que el siglo XVIII conociera igualmente varios intentos de reconciliación entre estos dos «órdenes»,[16] es de primera importancia para el nacimiento de la «teología fundamental» a partir del 1819 y para la dogmatización ulterior de los fundamentos de la fe en el concilio Vaticano I. Ya G. W. Leibniz había propuesto una reconciliación entre el «reino de la naturaleza» y el «reino de la gracia», y G. W. F. Hegel criticó ya en 1802 los resultados de la filosofía de la Ilustración: «Mirando más de cerca las cosas, escribe al comienzo de *Fe y saber*, la gloriosa victoria que obtuvo la razón de la *Aufklärung* sobre lo que, en su estrecha concepción religiosa, miraba como algo que se le oponía en calidad de fe, no es más que esto: ni la religión positiva contra la que empezó su lucha es ya religión, ni ella, al salir victoriosa, fue ya razón»[17]. Con un espíritu diferente, G. E. Lessing y E. Kant habían luchado, antes de Hegel, contra una Ilustración insuficientemente ilustrada sobre sus propios presupuestos, manteniendo, cada uno a su estilo, la tensión entre la tradición cristiana y la experiencia crítica del sujeto, entre la teología bíblica y la teología filosófica[18]. Estos diversos intentos de reconciliación los reanudarían los fundadores de la teología fundamental de las escuelas de Tubinga y de Viena, pero también algunos teólogos como G. Hermes (situado en la filiación kantiana) y A. Günther (de tradición hegeliana), que serán el objetivo de los tiros del Vaticano I[19].

Este largo debate de la «Ilustración insatisfecha» y el estilo de argumentación apologética que produjo, dejaron huellas importantes en los textos de este concilio. La gran decisión del Vaticano I consistió en tratar del problema epistemológico de las relaciones entre la fe y la razón, heredado de la Ilustración, a partir de las relaciones teológicas entre la «naturaleza» y «lo sobrenatural»[20], discutidas no

14. El término "neología" designa una corriente protestante de teología difundida en el siglo XVIII (Halle, Alemania), que mantiene el concepto de revelación, pero abandonando el carácter «escandaloso» de las grandes afirmaciones cristianas y transformándolas en un sistema de verdades morales y racionales. Cf. F.-J. NIEMANN, *o. c.*, 199-300,

15. Sobre este tratado, *De Christo legato divino*, en la época de la Ilustración, cf. F.-J. NIEMANN, *o. c.*, 199-300

16. Cf. Chr. THEOBALD, *Intentos de reconciliación de la modernidad y de la religión en las teologías católicas y protestantes*: *Concilium* 244 (1992) 49-59.

17. G. F. W. HEGEL *Premières publications. Foi et savoir* (1802), Vrin, Paris 1952, 193.

18. Cf. E. KANT, *Le conflit des facultés*, en *Oeuvres philosophiques III*, Pléiade, Paris 1986, 837-887.

19. Cf. *supra*, 166-167.

20. Cf. H. J. POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft...*, *o. c.*, 83.

sólo en la escuela de Tubinga, sino también desde hacía poco, por la escuela romana (J. Kleutgen, C. Passaglia, Cl. Schrader, M. J. Scheeben y también J. B. Franzelin)[21], a la que pertenecen los principales teólogos del concilio. Este esquema propiamente teológico es el que le permite situarse respecto a las diversas formas del racionalismo y del fideísmo, heredadas de la Ilustración, pero también respecto a ciertos intentos de reconciliación, considerados insuficientes (semi-racionalistas), porque corrían el riesgo de borrar las fronteras entre la naturaleza y la sobre-naturaleza. Sin embargo, el primero en ser atacado es el racionalismo o naturalismo, concebido como la «negación del orden sobrenatural»[22].

El concepto de «fundamento de la fe», utilizado por los capítulos III y IV de la Constitución dogmática sobre la fe católica (*Dei Filius*), corresponde exactamente a esta situación. No se refiere solamente a las «mediaciones históricas» entre el Evangelio y su interpretación eclesial, la Escritura y la Tradición, sino también y más radicalmente al origen sobrenatural del conjunto de la economía cristiana y eclesial, que hay que hacer creíble a los ojos de la «recta razón». Pronto veremos cómo esta referencia a la revelación sobrenatural supone un nuevo encuadramiento de las adquisiciones de Trento: el concepto de «fundamento», utilizado en el siglo XVI para designar los libros bíblicos y las tradiciones no-escritas, se aplica ahora en la Constitución dogmática sobre la Iglesia (*Pastor Aeternus*) a un tercer «polo» del dispositivo hermenéutico: al magisterio y a la persona de Pedro, como «principio duradero y *fundamento visible* de la unidad».. Pero lo que acabamos de decir anticipa ya un segundo desplazamiento respecto al concilio de Trento.

2. Los fundamentos de la sociedad humana amenazados

El siglo XIX no continúa simplemente los debates de la época de la Ilustración. Muy pronto después de la muerte de Hegel (1831), se transforma el paisaje de la filosofía, y más aún la configuración de las ciencias, sobre todo de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias históricas. Éstas proponen una aproximación «positivista» a la realidad[23], en la que resulta inconcebible toda intervención sobrenatural de Dios (la profecía y el milagro): las religiones, y el cristianismo en particular, deben por tanto explicarse y comprenderse por el historiador en relación con el contexto cultural de su nacimiento, que no corresponde ya a la visión moderna y secularizada del mundo. Esta transformación cultural de la racionalidad tiene una doble repercusión sobre la teología.

Las relaciones entre la filosofía y la teología se hacen considerablemente más complejas debido a la intervención de un cierto número de disciplinas positivas. Este movimiento de emancipación de las ciencias, basado en una diversificación cada vez mayor de sus métodos, amenaza no solamente a la unidad de la filosofía, sino también a la de la teología. Es la época en que se lleva a cabo la estructura actual de las Facultades de teología, con un canon de disciplinas clasificadas

21. Cf. W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, o. c., 9-26.
22. Cf. la intervención de mons. Meignan, *Mansi* 51, 81 A - 82 D.
23. Cf. sobre todo la obra de A. COMTE (1798-1857).

en materias positivas y sistemáticas. Su principal problema es el de situarse al mismo tiempo respecto a la autoridad de la revelación y respecto al principio moderno de la libertad o autonomía de las ciencias (que tiende a discutir el carácter científico de la teología). No es seguro que el concilio Vaticano I haya percibido la complejidad de esta nueva situación epistemológica[24], aunque las intervenciones de algunos padres (mons. Vérot, mons. Dubreil y mons. Ginoulhiac) hicieron que mejorara sustancialmente la redacción de los textos propuestos.

La mirada sobre los resultados «teológicos» de las ciencias oculta de momento, al parecer, los problemas propiamente metodológicos. En todo caso, al concilio le preocupan sobre todo las tendencias antimetafísicas de las ciencias y, más ampliamente de las sociedades modernas: es la otra cara, más visible, de las transformaciones de la racionalidad en el siglo XIX. Cuando condena el panteísmo, el materialismo y el ateísmo, el Vaticano I amplía una vez más la acepción del concepto de «fundamento», aplicándolo en el prólogo de la Constitución *Dei Filius* al conjunto de la sociedad humana: «Al negar la misma naturaleza racional y toda regla de lo recto y lo justo, estos errores conducen a destruir los fundamentos más profundos de la sociedad humana»[25]. Frente a la desaparición del consenso mínimo de la Ilustración, que se basaba en el conocimiento racional de Dios como fundamento del vínculo social, la Iglesia cree desde entonces que le corresponde la misión de defender a la sociedad y a la racionalidad humanas contra ellas mismas. Veremos cómo la mayoría de padres conciliares establecieron un vínculo muy íntimo entre este diagnóstico de una amenaza de destrucción de «los fundamentos más profundos de la sociedad humana» y el recurso último al «fundamento visible» de la fe católica, establecido por Dios en la persona de Pedro.

3. La dogmatización de los fundamentos de la fe

La ampliación progresiva del campo de aplicación del concepto de fundamento en los documentos del magisterio habría sido impensable sin la contribución de la «teología fundamental» del siglo XIX. Ya hemos subrayado la importancia de los teólogos de Tubinga[26]. Está claro que el frente anti-idealista del concilio le impedirá recibir las adquisiciones de esta escuela, en particular su aproximación dialéctica a las relaciones entre la revelación y la historia, que será tan decisiva en el momento del Vaticano II. Pero W. Kasper ha mostrado que vale la pena subrayar la influencia de los teólogos de Tubinga (concretamente de A. Möhler) sobre la escuela romana, a pesar de las diferencias importantes de método y de orientación[27]. Si el trabajo de estos teólogos romanos es decisivo para la dogmatización de los fundamentos de la fe en el Vaticano I[28], no se puede infravalorar el papel de un hombre como el cardenal V.-A. Dechamps (1810-1883), arzobispo

24. Cf. H. J. Pottmeyer, *o. c.*,35-37.
25. *COD* II-2, 1637, 1-3.
26. Cf. t. III, 375-377,
27. W. Kasper, *o. c.*, 6s y 135-143.
28. Cf. t. III, 378-379.

de Malinas, cuyo método apologético debe tanto a la tradición francesa del siglo XVII (B. Pascal y J.-B. Bossuet), así como a la teología de A. Möhler.

Pero más en general y por encima de las fronteras entre las escuelas, la aportación de la teología fundamental de la época es decisiva en dos puntos: propone una articulación progresiva y sistemática de los «fundamentos de la fe» y acaba dando una forma propiamente teológica a su manera de señalizar el acceso del hombre a la fe católica.

En efecto, la articulación de los fundamentos de la fe obedece a la estructura de «tres tratados»: el tratado de la *demonstratio catholica*, que se opone a la Reforma protestante mediante la definición de las «autoridades» (la Escritura, las tradiciones y el magisterio); el tratado de la *demonstratio christiana*, que se dirige contra las diversas corrientes de la Ilustración y justifica el carácter sobrenatural del cristianismo sobre la base de un consenso mínimo de un conocimiento natural de Dios; y finalmente el tratado de la *demonstratio religiosa*, que fundamenta en una sociedad, marcada por el positivismo y el ateísmo, la apertura de la razón a la transcendencia y a la legitimidad de la religión. El Vaticano I sigue esta triple «demostración», pero en sentido inverso, es decir, comenzando por la contestación más radical de los fundamentos de la fe. Su oposición a ciertos intentos católicos de reconciliación entre la fe y el mundo moderno (semi-racionalismo y fideísmo o tradicionalismo), que se consideran insuficientes, se inspira también en las investigaciones de la escuela romana, y concretamente en los trabajos de J. Perrone en su tratado *De locis theologicis*[29], que constituye una especie de cuarto tratado de teología fundamental[30].

Exponiendo los «preámbulos de la fe», estos diversos tratados se cruzan con otras disciplinas como la filosofía y la historia, pero dentro de una orientación más bien teológica. El concilio adopta este punto de vista en una *perspectiva formal que es propiamente dogmática*: sin entrar en detalles de la argumentación apologética, establece la posibilidad y la necesidad de una justificación racional de la fe en la esencia misma de la revelación cristiana.

Para designar esta aproximación dogmática de los fundamentos de la fe que tocan a la estructura fundamental del ser humano (bajo la figura de la razón), se puede hablar también de «dogmatización de la *forma* de la fe»: no solamente porque la tradición cristiana se haya preocupado desde sus orígenes por la correspondencia absoluta entre el contenido de la fe y su forma, entre lo que se cree (*fides quae creditur*) y el acto de creer (*fides qua creditur*), entre el resultado del discernimiento dogmático y la «manera de obrar» para acceder al mismo, sino también porque el respeto a la «forma» adopta en la modernidad una nueva figura. Por esta razón, K. Rahner distinguirá a partir de 1954 la «teología *formal* y fundamental» de la «dogmática especial»[31]. Ya, en una mayor cercanía cronológica respecto al Vaticano I, M. Blondel indicará en 1896 la importancia que tenía el desplazamiento del contenido de la fe hacia su forma:

29. J. PERRONE, *De locis theologicis. Pars II et III*, Roma [2]1842, 341-616.

30. La tradición germánica no conoce este tratado. Cf. A. KOLPING, *Fundamentaltheologie I*, Regensberg, Münster 1968, 7-72.

31. K. RAHNER, *Ensayo de esquema para una dogmática*, en *Escritos de teología* I, Taurus, Madrid 1961, 11-50.

> ... No es el objeto o el don, sino *la forma y el hecho del don* lo que constituye un obstáculo. Incluso si (suponiendo lo imposible) por un esfuerzo revelador de genio pudiésemos abarcar toda la letra y el contenido de la enseñanza revelada, no tendríamos nada, absolutamente nada, del *espíritu cristiano*, porque eso no nos pertenece a nosotros. No tenerlo como recibido y dado, sino como encontrado y salido de nosotros, es no tenerlo de ningún modo: ahí está el escándalo de la razón, ahí es precisamente donde tenemos que fijar la mirada para sondear la llaga filosófica de las conciencias, en aquellos de nuestros contemporáneos que se gobiernan por el pensamiento[32].

De momento, la forma de la fe se define a partir de su contenido dogmático; y esta «explicitación» comparte de antemano el valor normativo del dogma propiamente dicho. Pero veremos cómo esta extensión de lo «dogmático» a los fundamentos de la fe, tendrá ciertas repercusiones en el concepto mismo del dogma y en su estatuto. De lo dicho hasta ahora se deduce ya que la toma de conciencia inédita en cuanto a la forma de la fe se debe en gran medida a las evoluciones históricas de los tiempos modernos, y en particular a una contestación cada vez más global del misterio cristiano.

II. EL CONTEXTO HISTÓRICO SE CONVIERTE EN "LUGAR TEOLÓGICO"

Antes de tomar el término de «lugar teológico» en el sentido propio definido por M. Cano[33], conviene presentar brevemente el contexto histórico que hizo posible el proceso de dogmatización que acabamos de describir.

1. El contexto histórico

La mitad del siglo, y más en concreto las revoluciones de 1848, representan un verdadero corte en el plano cultural y político. Ya hemos señalado la radicalización de la Ilustración: el resentimiento antimetafísico del «positivismo» que se manifiesta cada vez más en la evolución de las ciencias y de la filosofía, y el principio de autonomía del «liberalismo» que se impone progresivamente al conjunto de la vida política, social y cultural. El final de la restauración política (1848) deja a la Iglesia totalmente sola con su propio programa de restauración en una posición cada vez más defensiva respecto a los cambios que acaban de producirse[34].

A partir de este punto histórico es como hay que comprender el vínculo que se establece poco a poco entre la oposición de la Iglesia a los principios de la modernidad –lo cual conduce a la dogmatización del fundamento sobrenatural de la fe y de la apertura de la razón a la transcendencia– y la posición del papado co-

32. M. Blondel, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la methode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* (1896), en *Les premiers écrits*, PUF, Paris 1956, 35.

33. Cf. *supra*, 131-132; lo que aquí se dice atañe al último lugar teológico, que es la historia.

34. Cf. R. Aubert, *Vaticano I*, ESET, Vitoria 1970, 20s; H. J. Pottmeyer, *o. c.*, 20s; K. Schatz, *Vaticanum I. 1869-1870*. Bd. I, *Von der Eröffnung*, o. c., 18s.

mo fundamento inquebrantable en la evolución incierta de las sociedades –lo cual conduce a la definición de su infalibilidad[35].

Este vínculo entre dos problemáticas de suyo diferentes se creó ya en la época de la Restauración (1815-1848), en el seno de una relativa minoría. En efecto, este giro espiritual hacia la restauración se debió en gran parte a personas «convertidas», procedentes del protestantismo o de un cierto escepticismo, como H. E. Manning en Inglaterra y G. Ward en Irlanda, J. J. Görres y G. Phillips en Alemania, Dámaso Cortés en España y J.-M. de Maistre en Francia. La obra de este último, titulada *Du pape* (1819) tiene una primordial importancia para comprender las evoluciones que conducen al Concilio Vaticano I[36], aunque los elementos esenciales de su ultramontanismo y de su filosofía de la restauración se encuentran ya en la obra del futuro papa Gregorio XVI (1821-1846), Mauro Capellari, que publicó en 1799 su obra sobre *Il trionfo della Santa Sede e della Chiesa contro gli assalti dei novatori*[37].

En la corriente de este primer ultramontanismo es donde se perfila el desplazamiento decisivo del primado de jurisdicción en el *corpus catholicum*, impregnado desde la Edad Media por la cuestión del poder supremo, hacia la problemática nueva de la infalibilidad papal, que habría que definir precisamente para evitar que el primado de jurisdicción se redujera a un poder arbitrario. H. J. Pottmeyer ha demostrado que el primado de jurisdicción marca por sí mismo esta nueva figura de la infalibilidad, comprendida de antemano como «soberanía» y como «última instancia»: es la decisión lo que se acentuó en detrimento de su carácter «testimonial», la determinación de la fe (*determinatio fidei*) en lugar del testimonio de la fe (*testificatio fidei*)[38]. La aceptabilidad de esta idea se debe a que permite reemplazar de nuevo los principios de la crítica y de la discusión permanentes que destruirían todo orden social, por el principio de la autoridad, instancia última y sin apelación:

> No puede haber sociedad humana sin gobierno, escribe de Maistre, ni gobierno sin soberanía, ni soberanía sin infalibilidad, y este último privilegio es tan absolutamente necesario que es forzoso suponer la infalibilidad aun en las soberanías temporales (en donde no existe) so pena de ver cómo se disuelve la asociación[39].

Lejos de ser aceptado por todos los teólogos de la época[40], este vínculo entre el ultramontanismo y la restauración se fue abriendo camino sin embargo, hasta hacerse mayoritario después de 1848, cuando el papado fue considerado por muchos como símbolo exclusivo de la identidad y de la estabilidad católicas en medio de las «revoluciones» culturales y políticas del tiempo. «Es precisamente la infalibilidad la que se va convirtiendo ahora cada vez más en la encarnación de

35. Cf. para esta tesis central K. SCHATZ, *Vaticanum I*, Bd I, 34 y 287.
36. Sobre Joseph de Maistre (1753-1821), cf. P. VALLIN, *Les "Soirées" de Joseph de Maistre*: *RSR* 74 (1986) 341-362 (bibliografía).
37. Cf. U. HORST, *Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum I. Vatikanischen Konzil*. Grünewald, Mainz 1982, 78-120.
38. Cf. H. J. POTTMEYER, *Unfehlbarkeit und Souveränität...*, o. c., 363-371; K. SCHATZ, *Vaticanum I*, Bd. I, 10-12.
39. J. DE MAISTRE, *Du Pape*, en *Oeuvres complètes*, t. II, Vitte, Lyon 1884, 157.
40. Cf. el panorama tan matizado que ofrece K. SCHATZ, *Vaticanum I*, Bd. I, 12-19.

los principios de unidad, de orden y de autoridad contra los principios liberales de autonomía, de separación y de singularización, contra el espíritu de la Ilustración y de la modernidad, comprendido como emancipación total»[41].

En esta evolución, corresponde un papel motor al «populismo católico», muy a la escucha de las fuerzas sociales y preocupado por los límites del poder del Estado, definidos por el derecho natural. Este populismo vincula la devoción popular de la persona del papa a una gran sensibilidad por las libertades y las aspiraciones del pueblo. Defendido por personas como Lamennais (condenado sin embargo en 1832 por Gregorio XVI), Bautain y Ozanam, este «ultramontanismo populista»[42], nacido más bien en la periferia de la Iglesia, precede muy ampliamente a la política sistemática de Pío IX (1846-1878) contra los restos del galicanismo. Desde su encíclica inaugural *Qui pluribus* de 1846, este papa defiende efectivamente la doctrina de la infalibilidad pontificia[43]. Se inaugura una etapa importante con la definición de la Inmaculada Concepción, el 8 de diciembre de 1854[44], que es el primer caso de una definición *ex cathedra*, basada en la reivindicación explícita de la infalibilidad pontificia[45]. Es también la época en que la Santa Sede empieza a intervenir de forma más sistemática en las diócesis para imponer una uniformidad romana de la liturgia y una formación teológica en conformidad con los manuales de la escuela romana (Perrone). En esta línea, la encíclica *Inter multiplices* de 1853[46], dirigida a los que se oponían en Francia a la reforma litúrgica de Dom Guéranger y a la prensa ultramontana (sobre todo a *L'Univers de* Veuillot), representa el golpe mortal contra lo que todavía quedaba de galicanismo.

Después de 1860 se produjo un último cambio sensible: es la época de una extrema polarización. La provocaron ciertas corrientes reagrupadas bajo el término de «neo-ultramontanismo»[47]: actitud, más o menos teológicamente refleja, según la cual «todo lo que la Iglesia designa como grandeza y objeto de veneración se concentra en la persona del papa; el "sentir con la Iglesia" se convierte en "sentir con el papa", y la Iglesia se define a partir del papa, y no al revés»[48]. Esta radicalización se inscribe evidentemente en el contexto político y cultural de un liberalismo cada vez más combativo (*Kulturkampf*), en donde la victoria de Prusia sobre Austria en 1866 y la revolución liberal de España en 1868 representan el papel de símbolos. El aislamiento de la Iglesia es ahora completo, ya que no hay ningún Estado católico que corresponda a la «tesis» romana, cuya última expresión se encuentra en la encíclica *Quanta cura* y en el *Syllabus* (1864)[49]. A partir de este momento comienza la división cada vez mayor del frente ultramonta-

41. K. SCHATZ, *Vaticanum I*, Bd. I, 19.
42. *Ib.*, 13.
43. *DzS* 2781; cf. también H. J. POTTMEYER, *Unfehlbarkeit und Souveränität...*, 50-52.
44. Cf. t. III, 454-456.
45. *DzS* 2803; *MI* 386: «Con la autoridad de nuestro Señor Jesucristo, de los bienaventurados Apóstoles Pedro y Pablo y con la nuestra declaramos, proclamamos y definimos que la doctrina [...] está revelada por Dios y debe ser por tanto firme y constantemente creída por todos los fieles».
46. Pío IX, *Pontificis Maximi Acta*, Pars I, 439-448.
47. R. AUBERT, *Vaticano I*, o. c., 31s; sobre todo K. SCHATZ, *Vaticanum I*, Bd. I, 29s.
48. Cf. K. SCHATZ, *Vaticanum I*, Bd. I, 29.
49. *DzS* 2890-2896 y 2901-2980 *MI* 404 y 413ss.

no. Bajo la restauración e incluso después de 1848, los «liberales católicos» –por ejemplo, Montalembert en Francia o Döllinger en Alemania– habían visto en Roma un poderoso aliado contra el estatismo ambiental; ahora se sienten amenazados por un absolutismo intra-eclesial. En la medida en que Pío IX sostiene cada vez más abiertamente el «neo-ultramontanismo», mientras que los «liberales» encuentran unas relaciones positivas y no solamente estratégicas con las libertades modernas, empieza a entrar en juego la oposición que se advertirá en el futuro concilio Vaticano I entre la mayoría y la minoría: concierne precisamente al vínculo entre la actitud de la Iglesia respecto a los principios de la modernidad y el recurso al papado como certeza última en un mundo en el que todo parece relativizarse[50].

2. La historia como genealogía de los errores modernos

La evolución histórica de las sociedades modernas, experimentada por muchos como una relativización de toda tradición y en particular del «depósito de la fe», suscita la búsqueda de un «fundamento inquebrantable» bajo la figura de la certeza. Esta relación más bien defensiva con la historia afecta ante todo a la relación de la fe de la Iglesia con sus orígenes. Es en este punto en el que, desde el siglo XVIII, recae el debate de los católicos con la exégesis protestante, sobre todo con la «crítica alemana»[51]. La proposición 7 del *Syllabus*, publicado un año después de la *Vida de Jesús* de E. Renan y el año mismo de la de D. F. Strauss, condena la tesis según la cual «las profecías y milagros expuestos y narrados en las Sagradas Letras, son ficciones de poetas; y los misterios de la fe cristiana, un conjunto de investigaciones filosóficas; y en los libros de uno y otro Testamento se contienen invenciones míticas, y el mismo Jesucristo es una ficción mítica»[52]. Durante el concilio Vaticano I, un exégeta de miras estrechas, mons. G. Meignan, obispo de Châlons-sur-Marne, ensalzará sin embargo el inmenso trabajo histórico-crítico realizado por la investigación bíblica en el terreno de la filosofía, de la arqueología y de la historia, distinguiéndolo cuidadosamente de los presupuestos racionales puestos en obra por los exégetas protestantes y no creyentes.

La relación con la historia afecta además a la misma Iglesia y especialmente al desarrollo de su dogma. En este punto la figura de proa es J. J. Döllinger, cuya célebre alocución de 1863 en la reunión de intelectuales católicos de Munich traza perfectamente el perímetro de los problemas planteados en aquella época por la historia de los dogmas. El historiador defiende la libertad de la investigación teológica fuera del campo estricto del dogma católico, luchando contra la confusión tan extendida entre la doctrina de la fe y las opiniones o convicciones del momento. Aunque comprometiéndose en favor de una teología eclesial, insiste en su función profética y crítica. Para poder ejercerla, el teólogo necesita una mirada histórica que relativice el estado actual de las cosas. En diciembre de aquel mis-

50. Cf. K. Schatz, *Vaticanum I*, Bd. I, 34.
51. Cf. Chr. Theobald, *art. cit.*, en *DBS* XII, 489-498.
52. *DzS* 2907: *MI* 406.

mo año, un año antes del *Syllabus*, Pío IX reacciona en una carta dirigida al obispo de Munich, afirmando que:

> Aquella sujeción que debe prestarse mediante un acto de fe divina [...] no habría que limitarla a las materias que han sido definidas por decretos expresos de los concilios ecuménicos o de los romanos pontífices o de esta Sede, sino que habría también de extenderse a las que se enseñan como divinamente reveladas por el magisterio ordinario de toda la Iglesia extendida por el orbe[53].

Y añade:

> Es menester también que se sometan a las decisiones que, pertenecientes a la doctrina, emanan de las Congregaciones pontificias, lo mismo que a aquellos capítulos de la doctrina que, por común y constante sentir de los católicos, son considerados como verdades teológicas y conclusiones ciertas[54]

Durante el concilio Vaticano I, la historia del dogma intervendrá sobre todo en el momento del debate sobre la infalibilidad pontificia. Nadie parece estar dispuesto a adoptar el punto de vista de Döllinger para quien la infalibilidad es una cuestión puramente histórica. La posición extrema del cardenal Manning, que separa radicalmente la tradición de la historia, tampoco será muy representativa. Si los autores del informe sobre este asunto (Schrader y Maier) refieren la cuestión dogmática de la infalibilidad a la revelación y a sus propias fuentes, dejando a los teólogos la resolución de las dificultades históricas, un historiador de la escuela de Tubinga, sucesor de Möhler y joven obispo de Rottenburg, perteneciente a la minoría, mons. K. J. von Hefele, argumentará a partir de la historia como lugar teológico[55], haciendo valer no sólo algún que otro documento histórico, sino más ampliamente su contexto y toda la vida de la Iglesia. Según K. Schatz, sin embargo, la minoría sentirá la tentación de utilizar en este debate la referencia a la historia como a una magnitud sin ambigüedades, mientras que la mayoría insistirá en el estatuto incierto de toda tradición y de todo consenso, para argüir en favor de un recurso al papado como garantía institucional de una certeza última[56].

La actitud de la mayoría respecto a la lectura histórica de la Biblia y respecto a la historia del dogma está, por consiguiente, marcada de antemano por la experiencia negativa de la modernidad, que ha dado origen a estos planteamientos y ha liberado así unas fuerzas inauditas de relativización. Esta motivación aparecerá con toda claridad cuando el concilio aborde la historia como genealogía de los errores modernos. Partiendo de la oposición entre la relatividad histórica y la búsqueda de un «fundamento inquebrantable», entre el racionalismo ambiental y el principio de autoridad, se remontará hasta la Reforma y hasta el concilio de Trento para trazar la génesis del espíritu moderno: el rechazo de la autoridad magisterial y la referencia al juicio privado condujeron a la división interna del protestantismo y a la destrucción de las sagradas Escrituras, preparando así el terreno al

53. *DzS* 2879: *MI* 399.
54. *DzS* 2880: *MI* 399.
55. *Mansi* 51, 932 C-D; 52, 83 A.
56. K. SCHATZ, *Vaticanum I*, Bd. III, 50-52.

racionalismo, que no solamente atenta contra el carácter sobrenatural del cristianismo, sino incluso contra las mismas bases de la sociedad humana[57].

Así pues, las tres perspectivas de la aproximación histórica a la Biblia, a través de la historia de los dogmas y hasta la génesis de la modernidad occidental llegan a coincidir entre sí, cuando el principio anticatólico del racionalismo revela finalmente, a lo largo de una radicalización progresiva, la fuerza destructiva que anuncia al mismo tiempo su autodestrucción. Se comprende fácilmente que una lectura semejante prohíba considerar a la historia, y más concretamente a la historia de la modernidad, como fuente de una inteligencia renovada de la fe o simplemente como un «lugar teológico»

3. Conciencia histórica e historia del dogma

Este rechazo de la historia resulta más curioso todavía si recordamos que no es posible negar la conciencia metodológica tan fuerte de los principales actores del concilio y en particular de los redactores de la escuela romana, como Franzelin y otros. Desde el establecimiento del reglamento del concilio –en el que el historiador de los concilios, K. J. von Hefele, tuvo una función limitada, pero real– hasta sus enunciados dogmáticos, seguirá siendo decisivo el interés por la «forma»: ya hemos indicado la importancia que tiene la distinciöin entre teología dogmática y teología fundamental y hemos subrayado hasta qué punto el concilio se empeña en quedarse en el nivel teológico cuando establece la posibilidad y la necesidad de una justificación racional de la fe. Por otra parte, la «Diputación de la fe», nombre de la comisión teológica, recuerda sin cesar la orientación específica de un concilio que no pretende proponer la totalidad de la fe católica –que es más bien función del «magisterio ordinario»–, sino que tiene que oponerse a unos errores[58]. Por consiguiente, es la conexión lógica y la genealogía de los errores modernos las que imponen al concilio su perspectiva metodológica y su orden de progresión. El difícil reconocimiento de estos límites internos por parte de la asamblea conciliar se expresa en la distinción entre el «depósito de la fe», que designa la totalidad de la revelación confiada a la Iglesia, y el «dogma», que es su expresión auténtica, aunque siempre contingente debido a los límites inherentes al conocimiento y al lenguaje de los hombres. Después de los trabajos de J. R. Geiselmann[59], nos hemos hecho sensibles a esta distinción, más bien inesperada en los textos del concilio, ya que el célebre *Commonitorium* de Vicente de Lerins, tantas veces opuesto desde el concilio de Trento a la Reforma y citado por el Vaticano I, identifica el depósito con el «dogma divino, celestial, eclesial», para oponerlo a las innovaciones o a los «dogmas nuevos»[60].

57. Cf. *infra*, 206s.

58. Cf. la intervención del patriarca Valerga durante la 8ª Congregación general (*Mansi* 50, 240 A-C) y la justificación de FRANZELIN ante la Diputación de la fe (*Mansi* 50, 319 B).

59. J. R. GEISELMANN, art. *Dogma*, en *CFT* I, 442-461; W. KASPER, *Dogma y palabra de Dios*, o. c., 27-63; H. J. POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft*, o. c., 446-456.

60. Cf. VICENTE DE LERINS, *Commonitorium*, 9 y 22.

Pero un concepto mucho más restringido de «dogma» fue ya discutido por los teólogos desde finales del siglo XVIII. Recordemos[61] la definición de Ph. N. Chrismann, que no retiene más que estos elementos: «Un dogma de fe no es más que una doctrina de una verdad revelada por Dios, doctrina y verdad que el juicio público de la Iglesia propone para que lo creamos con fe divina, de manera que su contrario es condenado por la misma Iglesia como doctrina herética»[62]. Esta concepción fue tachada de minimalista por Kleutgen y Scheeben[63], quizás porque fue utilizada como un arma en el debate alemán, animado por Döllinger, en torno a la libertad de investigación teológica. Lo cierto es que la volvemos a encontrar en los textos del concilio Vaticano I: si corresponde a una diferenciación mayor de los enunciados de la fe, realizada por un magisterio que deseaba reaccionar contra los errores de la época, tiene por otra parte la ventaja, señalada por W. Kasper y por H. J. Pottmeyer, de provocar (por ejemplo en Franzelin) la conciencia de una diferencia entre la perspectiva situada o «reactiva» del discurso dogmático y la Palabra de Dios[64].

Sin embargo, esta distinción fundamental no conducirá inmediatamente al reconocimiento de la historicidad del dogma, condición *sine qua non* para comprender la historia como «lugar teológico». La resistencia venía probablemente de la insistencia unilateral en el contenido dogmático y en el carácter jurídico de su determinación. Pero hay que señalar el temor de los principales actores del concilio ante una concepción racionalista del desarrollo dogmático que confundiría la explicitación del dogma católico con la historia del saber humano. En efecto, la figura que tiene ante los ojos el magisterio sigue siendo en 1870 la de Günther (1783-1863)[65], cuya obra entera fue puesta en el Índice en 1857[66]. Hoy se señalan algunos malentendidos entre la presentación hecha por Franzelin del pensamiento de Günther en los documentos preparatorios del concilio y la idea que él mismo se hace de la historia de los dogmas. Lejos de afirmar una cierta contradicción entre las diversas etapas del desarrollo, insiste en la diferencia entre una comprensión imperfecta y una inteligencia más perfecta del misterio, salvaguardando siempre el carácter fragmentario de todo conocimiento de Dios. Es su sensibilidad por el lenguaje de la fe y por la interacción histórica entre la revelación y el sujeto receptor lo que creará dificultades en la teología romana.

Estamos aquí en el punto preciso en que, dentro del proceso de dogmatización de los fundamentos de la fe, la historia naciente de los dogmas toca al concepto mismo del dogma. El hecho de que este primer encuentro se haya producido más bien bajo el signo de una exclusión mutua, a pesar del reconocimiento oficial de la distinción fundamental entre el depósito de la fe y el dogma, no prejuzga en

61. Cf. *supra*, 169s.

62. PH. N. CHRISMANN, *Regula fidei catholicae*, Kempten 1792, pár. 5. Este concepto más restringido se encuentra ya en F. VÉRON (1578-1649), que no sólo influyó en la escuela de Tubinga, sino también en la escuela romana: W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition*..., o. c., 202.

63. J. BEUMER, *Die* Regula fidei catholicae *des Ph. N. Chrismann und ihre Kritik durch J. Kleutgen S. J.*: *Franziskanische Studien* 46 (11964) 321-334.

64. Cf. W. KASPER, *Dogma y palabra de Dios*, o. c., 42s y H. J. POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch*..., o. c, 450.

65. Cf. H. J. POTTMEYER, *Ib.*, 434-442. CXf., *supra*, 167.

66. *DzS* 2821-2831.

nada el porvenir, pero deja prever algunos conflictos. Antes de llegar a ellos, presentemos brevemente el desarrollo del concilio Vaticano II, cuya importancia ya vimos en otro lugar[67].

III. EL CONCILIO VATICANO I Y SUS CONSTITUCIONES

Se encuentran algunos raros indicios de un proyecto conciliar a partir de 1849. Pero la primera consulta confidencial se hizo dos días antes de la publicación de la *Quanta cura* y del *Syllabus*, el 6 de diciembre de 1864, hecho que subraya de antemano la relación entre estas dos empresas del magisterio romano[68]. Dado el resultado bastante favorable de esta primera encuesta, Pío IX nombró en 1865 una comisión que propuso, entre otras cosas, una consulta más amplia dirigida a 36 obispos diocesanos sobre los temas que habría que tratar. Temiendo, sin embargo, las amenazas que pesaban sobre el Estado del Vaticano y quizás una demostración pública de las divisiones que marcaban por entonces al episcopado, el papa siguió vacilando, hasta la gran celebración del XVIII centenario del martirio de los santos apóstoles Pedro y Pablo en junio de 1867, cuando anunció a los 500 obispos reunidos su proyecto conciliar.

1. Convocatoria, preparación y desarrollo

La Bula de convocación *Aeterni Patris*, del 29 junio 1868, provocó ciertos disturbios debido a su imprecisión en cuanto al círculo de invitados. La gran novedad respecto a Trento es que los Estados católicos no estarían ya representados. En una célebre alocución del 10 de julio ante la cámara francesa, el futuro primer ministro E. Ollivier calificó esta no-invitación como el suceso más grave desde 1789: la Iglesia se separaba del Estado por la voluntad misma del papa, que sin embargo no aceptaba que el Estado se separase de la Iglesia[69]. En cuanto a las invitaciones dirigidas a los jefes de las Iglesias ortodoxas y protestantes, formuladas en términos poco adecuados, no obtuvieron ningún eco o provocaron reacciones de oposición.

La preparación que comenzó entonces se centró en la elaboración del reglamento interno y en la redacción de varios esquemas y textos. Por lo que respecta al reglamento conciliar, hay que señalar una voluntad de eficacia y de rapidez: desde este punto de vista, Trento no era un ejemplo que seguir[70], incluso según el juicio de Hefele. En muchas cuestiones, la imagen normativa la ofreció el concilio V de Letrán (1512-1517). En dos puntos la nueva regla de juego va incluso más allá de la eclesiología pontificia de este concilio: la imposición del reglamento por el papa y el nombramiento papal de la comisión encargada de cribar los postulados de los Padres.

67. Cf. t. II, 68-71 y t. III, 379-384.
68. Cf. la presentación y el debate sobre las hipótesis en K. SCHATZ, *Vaticanum I*, Bd. I, 91-94.
69. E. OLLIVIER, *L'Eglise et l'État au concile du Vatican*, t. I, Garnier, Paris 1877, 399s,
70. Cf. t. II, 169-173.

Entre las cinco comisiones especiales, la más importante es la comisión doctrinal: sobre la base del *Syllabus* y de la *Quanta cura*, prepara varios textos sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado, la estructura jerárquica de la Iglesia (el primado y la infalibilidad), el estado Vaticano, la revelación y la fe, y finalmente el sacramento del matrimonio. Otras comisiones tratan de la disciplina, de los religiosos, de las Iglesias orientales y de las misiones, de la política eclesiástica[71]. Vemos, pues, que el proyecto conciliar es muy amplio, y las agitaciones provocadas por ciertas indiscreciones, por ciertas ilusiones y por ciertos temores, durante los meses que precedieron a su apertura, están a la medida de esta ambición. Ya el 8 de diciembre de 1869, el concilio entra, antes de comenzar, en la tormenta de las oposiciones y de las polarizaciones que hemos presentado más arriba. Es sobre todo la cuestión de la infalibilidad la que separa a los espíritus, creando en las primeras semanas una frontera entre la mayoría y la minoría, que ya no se alterará[72].

Se pueden distinguir cinco fases en el desarrollo del concilio. El debate general sobre los 18 capítulos del primer esquema *Sobre la doctrina católica contra los numerosos errores derivados del racionalismo*[73] ocupó a la asamblea entre el 28 de diciembre y el 10 de enero. Manifestando de antemano su libertad respecto a las comisiones preparatorias, el concilio demostró que no era el «sínodo de aduladores» que había anunciado en marzo *Janus* (seudónimo de Döllinger). A partir del 14 de enero, el concilio empieza a tratar –*segunda fase*– tres decretos disciplinares sobre los obispos y los sacerdotes, así como el esquema *Sobre el pequeño Catecismo*, que plantea el mismo tipo de problemas que los recientemente evocados a propósito del *Catecismo de la Iglesia católica*[74]. Fue aquí donde los defensores y los adversarios de la infalibilidad se enfrentaron por primera vez, basándose unos en la uniformidad de la Iglesia en el mundo entero, y apelando otros a la variedad de situaciones humanas y pedagógicas. Terminado el 22 de febrero, este debate se reanudó entre el 29 de abril y el 4 de mayo, concluyendo con una votación. Pero nunca tuvo lugar la aprobación oficial del texto en una sesión solemne[75]. La *tercera fase* conciliar había comenzado ya el 21 de enero de 1870 con la distribución de un segundo esquema dogmático, que trataba de la Iglesia en 15 capítulos. Este texto apareció en plena campaña en favor o en contra de la propuesta de la infalibilidad pontificia como materia del debate conciliar. Entre el 12 y el 18 de enero, la propuesta de la minoría, que resaltaba las dificultades de una eventual definición, obtuvo 136 firmas (es decir el 20% de la asamblea), mientras que las diversas peticiones de la mayoría recogieron unos 440 nombres. El 9 de febrero, la comisión de postulados tomó entonces una decisión positiva, y el 6 de marzo se distribuyó un capítulo adicional sobre la infalibilidad pontificia, que se

71. Para este trabajo de preparación cf. R. AUBERT, *Vaticano I*, o. c, 54-66 y K. SCHATZ, *Vaticanum I*, Bd. I, 146-196: la comisión político-eclesiástica desapareció en julio de 1869 y desde entonces el concilio no tuvo más que cuatro Diputaciones.

72. Cf. K. SCHATZ, *Vaticanum I*, Bd. II, 23-36.

73. *De doctrina catholica contra multiplices errores ex rationalismo derivatos, Mansi* 50, 59-119.

74. *Catecismo de la Iglesia católica*, Coedición, Madrid 1992; cf. R. MARLÉ, *Présentation de la foi: pour des formules breves*: *Études* 380 (1994) 497-506.

75. Cf. K. SCHATZ, *Vaticanum I*, Bd. I, 115-121; Bd. III, 3-12.

situó en adelante detrás del capítulo XI del esquema sobre la Iglesia[76]. Comenzó entonces la batalla en favor o en contra de la anticipación del debate conciliar sobre la infalibilidad, que condujo a la decisión del 23 de abril en favor de dicha anticipación.

Entre tanto, la asamblea pudo proceder a la segunda lectura del primer esquema dogmático sobre la fe católica[77]. Esta *cuarta fase*, que se desarrolló entre el 18 de marzo y el 24 de abril, día de la proclamación solemne de esta primera Constitución conciliar, está marcada por los conflictos que acabamos de recordar. Pero la unanimidad del último voto subraya la calidad del consenso alcanzado. La *última fase* del concilio comienza con el debate sobre un nuevo esquema, que reagrupa, bajo el título de *Primera Constitución sobre la Iglesia*, los dos capítulos del antiguo esquema eclesiológico, que trataba del primado (cap. XI) y de la infalibilidad pontificia (capítulo añadido)[78]. El debate general duró desde el 14 de mayo hasta el 3 de junio. En medio del calor romano cada vez más espantoso, se pasó luego a la discusión especial de las diversas partes del texto, que terminó el 4 de julio de 1870. El 13 de julio tuvo lugar el voto decisivo: de los 601 padres presentes, 451 votaron *placet*, 62 *placet juxta modum* (bajo reserva de enmienda) y 88 *non placet*. Así pues, no se había desplazado la frontera entre la mayoría y la minoría. K. Schatz señala la curiosa yuxtaposición de los debates en la Congregación general, por un lado, en donde las dos posiciones se enfrentaban sin concesiones y en donde ninguno quería ceder al adversario, y el trabajo secreto de la Diputación de la fe, por otro lado, en donde los «infalibilistas extremos» y los «infalibilistas moderados» discutían sobre las fórmulas. El 16 de julio tuvo lugar la última *Relatio* del relator oficial mons. Gasser, y el voto de las dos únicas enmiendas (*modi*) aceptadas por la Diputación:

> No se puede negar, dijo Gasser al final de su discurso, que la sociedad humana ha llegado hasta el extremo en que están a punto de vacilar sus últimos fundamentos. A esta condición tan desgraciada de la sociedad humana no es posible aportar ningún otro remedio más que el de la Iglesia de Dios, en la que existe una autoridad instituida por Dios e infalible, tanto en todo el cuerpo de la Iglesia docente como en su misma cabeza. Para que los ojos de todos se sientan atraídos hacia esta piedra de fe, contra la que no prevalecerán las puertas del infierno, Dios ha querido –según creo– que se haya propuesto en el concilio Vaticano la doctrina de la infalibilidad del romano pontífice[79].

Dos días más tarde se celebró la aprobación solemne de la Primera constitución sobre la Iglesia de Cristo, *Pastor Aeternus*, después de que la minoría abandonara el Concilio.

76. Cf. t. III, 382.
77. Cf. *Mansi* 51, 31-38; y una comparación sinóptica entre este esquema y el texto definitivo de la Constitución *Dei Filius* en H. J. POTTMEYER, *Del Glaube vor dem Anspruch.*, art. cit., 488-498.
78. *Mansi* 52, 4-7.
79. *Mansi* 52, 1317 B/C.

2. Las dos constituciones del Concilio Vaticano I

Para comprender el proceso de dogmatización de los fundamentos de la fe, hay que tener en cuenta la división realizada por el concilio en un conjunto más amplio y más ambicioso de otras proposiciones que nunca llegaron a aprobarse. Evidentemente, esta selección se debió a las contingencias históricas que acabamos de mencionar y también a la puesta al día del concilio. Pero todos estos acontecimientos ponen de relieve la lógica y la orientación de un proceso que había comenzado ya mucho antes.

El primer texto adoptado por el concilio, la Constitución sobre la fe católica *Dei Filius*, es el resultado de una refundición completa del esquema *De doctrina catholica*, redactado por Franzelin, aunque conservando su sustancia[80]. El nuevo texto, propuesto en marzo en la segunda lectura, fue preparado por J. Kleutgen y Ch. Gay, bajo la dirección de los monseñores. Dechamps, Pie y Martin: el prólogo va seguido de cuatro capítulos de teología fundamental (Dios y la creación del mundo, revelación, fe, fe y razón) y de cinco capítulos de teología dogmática dirigidos esencialmente contra Günther (Santísima Trinidad, creación del hombre y su naturaleza, elevación y caída del hombre, misterio del Verbo encarnado, gracia del Redentor)[81]. El 11 de marzo, la Diputación decidió separar las dos partes del texto y proponer los cuatro primeros capítulos como una Constitución independiente en el concilio. Debido a la anticipación del debate sobre la infalibilidad, nunca llegó a discutirse la parte dogmática. Pero, por otro lado, el aislamiento de la primera parte corresponde perfectamente a la emancipación de la teología fundamental, de la que antes se ha hablado. Nuestro capítulo VI presentará esta Constitución *Dei Filius* y sus decisiones doctrinales sobre los fundamentos de la fe.

El segundo texto adoptado por el concilio, la Primera Constitución dogmática sobre la Iglesia, *Pastor Aeternus*, es el resultado de un proceso análogo de separación, debido a la anticipación del debate sobre el primado del papa y su infalibilidad. La Constitución es efectivamente el resultado de la asociación del capítulo XI del esquema sobre la Iglesia, debido al trabajo de J. Kleutgen, y del capítulo añadido sobre la infalibilidad pontificia, redactado por Cl. Schrader. Comprende desde entonces un prólogo y cuatro capítulos sobre la institución del primado, su perpetuidad, su naturaleza y los poderes que implica, y finalmente su infalibilidad. El nuevo título, escogido ya el 27 de abril por la Diputación, indica claramente la intención de hacer que el primado *preceda* a la Iglesia como su «fundamento», según la visión del canonista alemán G. Phillips y de J. Perrone, de la escuela romana. La protesta de la minoría contra la anticipación (firmada el 8 de mayo por 71 padres) indica perfectamente la importancia del nuevo título cuando apela al respeto del «orden natural de las cosas»: «Puesto que la Iglesia es un cuerpo con muchos miembros, cuyas funciones están ligadas entre sí, es imposible tratar de un miembro y de su función específica sin hablar de la totalidad de la Iglesia y de todos sus miembros; en este contexto eclesial pueden decirse muchas

80. Disposición tomada por la Diputación de la fe el 7 de enero de 1870: cf. K. Schatz, *Vaticanum I*, Bd II, 93.
81. *Mansi* 53, 164-177.

cosas del primado que, tratadas de forma aislada, aparecen como exageradas e incluso como falsas»[82]. En el capítulo VII volveremos sobre esta Constitución, una vez abordada, y sobre las decisiones doctrinales que lleva consigo.

La historia quiso que el concilio no promulgara más que estos dos textos que ahora se encuentran en una proximidad significativa. Es verdad que, durante el debate sobre la Constitución *Dei Filius*, se evitaron cuidadosamente todas las formulaciones que pudieran implicar decisiones ulteriores sobre la infalibilidad. Pero hay un hilo que enlaza estos dos textos, que recaen ambos sobre la cuestión de los fundamentos de la fe, como demuestra la última intervención de mons. Gasser citada anteriormente.

3. El doble final de un Concilio inacabado

Quizás haya que hablar de un doble final del concilio, lo cual nos permitirá captar la cuestión de la historicidad de sus decisiones doctrinales, no solamente antes del acontecimiento conciliar, sino después.

Ciertamente se llegó a un primer final en el momento en que se marchó la minoría y se proclamó solemnemente la infalibilidad pontificia, el 18 de julio de 1870, en vísperas del estallido de la guerra franco-alemana. Este final turbulento planteó la cuestión global de la libertad del concilio, que ha seguido discutiéndose hasta nuestros días, sobre todo desde que en 1977 A. B. Hasler[83] volvió a lanzarla discutiendo la tesis de una «libertad sustancial» defendida por R. Aubert[84]. K. Schatz ha propuesto recientemente la evaluación que creemos más equilibrada[85]. Este autor subraya la exigencia de método que exige distinguir entre la cuestión histórica, relativa a los límites efectivos de la libertad de los padres conciliares, y la interpretación de estos límites eventuales en un contexto eclesiológico más amplio. Puesto que el concilio Vaticano I supone ya en sus procedimientos el primado tal como se fue formando durante el segundo milenio en Occidente, la posición global respecto a esta evolución histórica determina también la evaluación de la libertad del concilio. Sin entrar detalladamente en los argumentos que se encuentran ya casi todos en los documentos de la época, fijémonos en cuatro puntos importantes:

1. En cuanto al comportamiento de Pío IX, Schatz confirma, después de una larga evaluación histórica y psicológica, la afirmación de R. Aubert: «Únicamente importa el hecho (su falta de neutralidad ante el Concilio), que es innegable y que se tradujo no solamente en los ánimos dados a los infalibilistas, sino en las intervenciones directas ante el presidente de la comisión de la fe, de las que hemos dado dos ejemplos, y también en la «escena» de que fue víctima el cardenal Guidi. Si hechos de este género se hubiesen multiplicado, se estaría en el derecho de hablar de atentado grave a la libertad moral de los padres, pero el caso fue

82. Cf. *Mansi* 51, 727-732 (cita en 728 X).
83. A. B. Hasler, *Pius IX (1846-1878), Päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil...*, o. c.
84. R. Aubert, *Vaticano I*, o. c., 266-270
85. K. Schatz, *Vaticanum I*, Bd III, 170-203.

único y varios obispos de la minoría, incluso entre los más comprometidos, tuvieron que señalar a sus colegas, después de una audiencia, la amabilidad con la que habían sido recibidos»[86].

2. Dicho esto, no se puede excluir que el clima global del concilio y sobre todo la decidida toma de postura de Pío IX hayan impedido a cierto número de padres, cercanos a la minoría, votar con ella. K. Schatz publica algunos documentos que van en este sentido y calcula el número real de la minoría en un 25%[87].

3. Es entonces cuando aparece el problema del «consenso *unánime*», tan discutido en el momento de la reforma del reglamento interior del concilio en febrero de 1870. Schatz tiene razón en subrayar que la cuestión de la libertad del concilio como condición de su validez pertenece únicamente al *foro externo*, como por otra parte el «consenso» que ha de lograrse según los procedimientos codificados por el derecho. Pues bien, en la medida en que sólo el voto definitivo del 18 de julio tenía fuerza de ley, el argumento del consenso unánime, utilizado sin cesar por la minoría, perdía su pertenencia jurídica en el momento en que se negaron ellos mismos a participar en la última votación[88]. Por otra parte, H. J. Sieben ha mostrado de nuevo que el principio de «la *unanimidad* moral» como necesidad dogmática no existía ni en el conciliarismo del siglo XV ni en el galicanismo clásico[89]. Aparece, en su forma dura, en el sínodo local de Pistoya (1786) y luego en el concilio Vaticano I como una antítesis contra la infalibilidad personal del papa. Quizás haya que comprender hoy[90] el «consenso» como el resultado de un debate que no tolera ni una mayoría sin respeto a los argumentos de la minoría ni una minoría que opone una obstrucción bloqueando las decisiones[91].

4. Aquí es donde reside el verdadero problema del concilio: el sentimiento persistente de falta de libertad que tenía la minoría proviene de su experiencia de estar en manos de una mayoría que la dejaba ciertamente hablar, pero que no le daba la posibilidad de influir en las decisiones. La minoría expresaba de este modo, quizás de manera poco afortunada por su miedo a verse dividida, las exigencias modernas en cuanto a la *forma de la comunicación en la Iglesia*, que es un lugar de verificación y de «demostración»[92]. Pero retengamos la prudente reserva de K. Schatz al final de su evaluación: «Se plantea entonces la cuestión de saber si una decisión dogmática, obtenida por la victoria de una mayoría sobre una minoría, puede tener, a pesar de toda su justicia, el mismo valor de respuesta equilibrada, integradora de todos los aspectos importantes, que otra decisión que expresa en un momento determinado y a pesar de la relatividad histórica que la caracteriza de todos modos, el consejo del colegio episcopal y de la Iglesia»[93].

Los textos del Vaticano I remiten entonces a su recepción para ser reequilibrados. Este proceso podría haberse producido dentro mismo del concilio, dada

86. R. AUBERT, *Vaticano I*, o. c., 269; cf. K. SCHATZ, *Vaticanum I*, Bd III, 200.
87. K. SCHATZ, *Vaticanum I*, Bd III, 191-199.
88. K. SCHATZ, *Vaticanum I*, Bd III, 164, 180 y 199-203.
89. H. J. SIEBEN, *Consensus, unanimitas und maior pars auf Konzilien, von der Alten Kirche bis zum Ersten Vatikanum*: *ThPh* 67 (1992) 192-229.
90. Cf. Y CONGAR, *Una Sancta* 14 (1959) 161s,
91. Cf. K. SCHATZ, *Vaticanum I*, Bd III, 167.
92. Volveremos sobre ello *infra*, 381 y 383.
93. Cf. K. SCHATZ, *Vaticanum I*, Bd III, 203.

la perspectiva que quedó globalmente abierta en un primer tiempo, por la anticipación de ciertas cuestiones y la selección de las materias que entrañaba. Pero no pudo lograrse este «equilibrio» debido al «segundo final» del concilio, provocado por la situación política. La guerra franco-alemana y la retirada de la brigada francesa que protegía los Estados Pontificios dieron lugar a la toma de Roma, el 20 de septiembre de 1870, y obligó a Pío IX a prorrogar *sine die*, el 20 de octubre de aquel mismo año, el concilio Vaticano, quizás porque quería evitar que un concilio reunido libremente en Roma avalase tácitamente el «rapto sacrílego» de la *Ciudad* por Italia[94]. Habrá que aguardar al anuncio de la preparación del Vaticano II[95] para que se levante la ambigüedad de la abrogación.

De esta forma se vinieron abajo las esperanzas que algunos miembros de la minoría habían puesto en una nivelación ulterior de las cosas por el concilio. El «final» del concilio inacabado dio origen, por un lado, a la reintegración relativamente rápida de los obispos minoritarios a sus tareas (por diversos motivos en los diferentes países de Europa) y, por otro, al nacimiento de una nueva Confesión en Alemania y en Holanda: la «Iglesia viejo-católica».

4. Después del Concilio: una serie de crisis

Seguramente fue imposible enmarcar las decisiones conciliares en una perspectiva más global dentro del clima eclesial y político de la época. En todo caso, el largo proceso de recepción que entonces comienza –y que no ha acabado todavía– va jalonado por una serie de crisis. Sería un error leer estas crisis únicamente a partir del carácter incompleto y unilateral de las decisiones conciliares. Los ochenta y nueve años que separan el «final» del Vaticano I, del anuncio del Vaticano II por Juan XXIII no solamente contemplan la aparición de nuevas cuestiones que se aglutinan como secuela del concilio de 1870, sino además cuestiones nuevas que se inspiran muchas veces en las intuiciones de la escuela de Tubinga o de otras corrientes teológicas nacidas en Francia desde comienzos del siglo XX.

La primera serie de sacudidas se conoce con el nombre de «crisis modernista» (1893-1914). Tiene su epicentro en Francia, pero pronto alcanza a Inglaterra, Italia y Alemania. Conoció diversas fases que reflejan la ampliación progresiva del cuestionamiento dogmático. La crisis se manifestó primero bajo la forma de «la cuestión bíblica» (según el título de un célebre artículo de mons. d'Hulst). Se dio la señal de apertura en 1893, con la aparición de la primera encíclica bíblica *Providentissimus Deus* de León XIII (1878-1903) y la destitución de Alfred Loisy (1857-1940) de su cátedra de exégesis bíblica en el Instituto Católico de París. Está en juego la doctrina bíblica de la Iglesia, discutida en adelante no sólo por la exégesis protestante sino también dentro de la Iglesia católica. El nuevo debate conecta remotamente con la proposición VII del *Syllabus* y más directamente con

94. Cf. *Ib.*, 210.

95. El motu proprio *Superno Dei Nutu* del 5 junio 1960: «Hemos decidido igualmente que, según el lugar donde se va a celebrar, el futuro concilio se llame concilio Vaticano II: *DC* 57 (1960) 707.

el tratamiento del «lugar» bíblico de la revelación en el capítulo II de la *Dei Filius*. Para respetar la perspectiva sistemática de esta historia de los dogmas, nuestro capítulo VIII presentará no solamente la *Providentissimus Deus*, sino también las dos encíclicas bíblicas que tomaron el relevo de este primer texto, la *Spiritus Paraclitus* de Benedicto XV en 1920 y la *Divino afflante Spiritu* de Pío XII en 1943, así como la institución de la Comisión bíblica en 1902 y la orientación doctrinal de sus decisiones.

La publicación de *L'Évangile et l'Église* (1902) por A. Loisy y la de *Qu'est-ce qu'un dogme?* (1905) por E. Le Roy desencadenan una nueva fase de la crisis en torno al estatuto del dogma y su relación con la historia. El debate gira en torno al capítulo III de la *Dei Filius* y del tipo de apologética que supone. El conjunto del *dossier* bíblico, histórico y doctrinal de la crisis modernista se recogió en 1907 en una especie de *Syllabus ad intra*, el decreto *Lamentabili* y la encíclica *Pascendi dominici gregis* de Pío X, que estudiaremos en el capítulo IX.

El panorama de la crisis de los fundamentos de la fe quedaría sin completar si no mencionáramos también el debate sobre el lugar de la razón y de la filosofía en el misterio cristiano. Este debate guarda relación con el capítulo IV, así como con el Prólogo y el capítulo I de la *Dei Filius*. Nos encontramos aquí con la obra de León XIII y sobre todo con su encíclica *Aeterni Patris* de 1879 sobre santo Tomás como el Doctor de la filosofía y de la teología cristianas. En los textos socio-políticos de este papa, que desarrollan toda una visión de la ciudad moderna, toma cuerpo la misión que tiene la Iglesia de defender a la sociedad y a la racionalidad humana contra ellas mismas. Este mismo vínculo entre la filosofía cristiana y la sociedad se afirma además en las reacciones romanas frente al «modernismo social» en 1910 y aparecerá en otros textos (cf. nuestro capítulo X).

Aun reaccionando ante situaciones históricas concretas, el magisterio va tomando cada vez más conciencia del carácter sistemático de su doctrina de los fundamentos de la fe. Así aparece por última vez en la encíclica *Humani generis* de Pío XII. En oposición a las tendencias teológicas cercanas a las intuiciones de la escuela de Tubinga y de las corrientes nacidas en Francia a principios del siglo XX, este texto se sitúa al final de un largo desarrollo doctrinal y permitirá medir toda la distancia que se ha recorrido desde el concilio Vaticano I (capítulo XI).

Este capítulo introductorio no pretende más que dar una primera visión del proceso de dogmatización de los fundamentos de la fe, emprendido desde el comienzo del siglo XIX. Durante este largo período que va llegando a su fin en torno al año 1950 es cuando nació la historia de los dogmas. Salida principalmente del protestantismo liberal, está ligada en lo que respecta a los teólogos católicos con el «contexto doctrinal agitado de la crisis modernista»[96]. Hay que recordar aquí no solamente el nombre de A. von Harnack (1851-1930), que trazó el «camino real» de esta nueva disciplina, destinada a dibujar el despliegue discursivo de los enunciados dogmáticos[97], sino también el de E. Troeltsch (1865-1923), cuyas célebres «Doctrinas sociales» de 1911[98] representan, en el espíritu de su au-

96. Cf. la presentación de B. SESBOÜÉ, t. I, 9s.

97. A. VON HARNACK, *Histoire des dogmes* (1892), Labor et Fides / Cerf, Genève / Paris 1993.

98. E. TROELTSCH. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1911); en *Gesammelte Schriften* I, Tübingen 1922; cf., Chr. THEOBALD, *Troeltsch et la méthode historico-critique*, en P. GISEL (ed), *Histoire et Théologie chez Ernst Troeltsch*, Labor et Fides, Genève 1992, 243-268.

tor, un verdadero «paralelo a la *Historia de los dogmas* de Harnack»[99]. Partiendo del principio sistémico[100] del «condicionamiento mutuo de los elementos fundamentales de la vida», Troeltsch intenta efectivamente analizar cómo «el universo teológico y dogmático del cristianismo depende de las condiciones sociológicas fundamentales y de alguna que otra idea de comunidad en particular»[101], Recordemos aquí las observaciones metodológicas de Ph. Lécrivain en el tomo II de esta obra, que sigue, en el terreno de la moral fundamental, «la interacción de los enunciados y de la enunciación, y reflexiona sobre el mecanismo de la elaboración dogmática, es decir, sobre la "dogmatización"»[102].

Esta transformación metodológica que se anuncia ya a comienzos del siglo XX muestra realmente una gran connivencia con el carácter propiamente eclesial e institucional del «dogma», que surgía con fuerza en el siglo XIX. Esta transformación nos conducirá, antes de pasar a la obra dogmática del concilio Vaticano II, a preguntarnos por el sentido de lo «dogmático» en la Iglesia. Las crisis que el dogma sufrió desde 1870 ¿anuncian un cambio de estatuto que podríamos asimilar a lo que algunos historiadores de las ciencias han llamado un «cambio paradigmático»?[103]

99. E. TROELTSCH, *Meine Bücher* (1922), en *Gesammelte Schriften* IV, Tübingen 1925, 11s.

100. Que subraya las interrelaciones entre diversos conjuntos estructurados.

101. E. TROELTSCH. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen*.... en *Gesammelte Schriften* I, 967s.

102. Cf. t. II, 365.

103. Th. S. KUHN, *La structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, Paris 1983; cf. Chr. THEOBALD, *Les "changements de paradigmes" dans l'histoire de l'exégèse et le statut de la vérité en théologie*: *RICP* 24 (1987) 79-111.



CAPÍTULO VI

La Constitución dogmática *Dei Filius* del Concilio Vaticano I

por B. SESBOÜÉ

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: cf. bibliografía general.– R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, Warny, Louvain 1945, 131-222.– W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der römischen Schule*, Herder, Freiburg 1962, 402-422.– H. K. POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben "Dei Filius" des Ersten Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten Voten der vorbereitenden Kommisssion*, Herder, Freiburg 1968.– R. AUBERT (ed.), *De doctrina Concilii Vaticani Primi studia selecta annis 1948-1964 scripta, denuo edita cum centessimus annus compleretur ab eodem inchoato concilio*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1969, 3-281.– P. EICHER, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, Kösel, München 1977.– K. SCHATZ, *Vaticanum I.* 1869-1870, *Bd. II: Von der Eröffnung bis zu der Konstitution «Dei Filius»*, Schöningh, Paderborn 1993, 313-355.

Seguiremos en este comentario el orden mismo de la Constitución, haciendo aparecer progresivamente su carácter sistémico[1]. Cuando sea necesario para aclarar el sentido del texto o liberarlo de interpretaciones demasiado estrechas[2], recordaremos la historia de su redacción y los debates sobre el mismo en la asamblea conciliar. Terminaremos el conjunto de este recorrido con una breve evaluación dogmática de las adquisiciones y de las aperturas de la Constitución en la perspectiva de recepción que es la que hemos adoptado.

1. Refiriéndonos a las observaciones metodológicas sobre la historia de los dogmas, llamamos aquí «sistema» a la «conexión (*nexus*) de los misterios de la fe entre sí y con el fin último del hombre» (*Dei Filius*, cap. IV) y que, en la Constitución, toma la forma de un «edificio» al mismo tiempo doctrinal, eclesial y político-jurídico: cf. B. CASPER, *Der Systemdefanke in der späten Tübinger Schule und in der deutschen Neuscholastik*: *PhJ* 72 (1964) 161-179.

2. Cf. H. J. POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch...*, o. c., 12s.

I. EL PRÓLOGO O LA GENEALOGÍA DEL SISTEMA

El prólogo, que (a excepción del final) no ha sido recogido nunca en el *Denzinger*, es de una importancia primordial para la interpretación de la Constitución, ya que no solamente relaciona el concilio Vaticano con el de Trento, sino sobre todo asienta el *objeto formal* del texto, que es la oposición del «magisterio *extraordinario*» (cap. III)[3] a los errores de los tiempos modernos, releídos y conectados según un «vínculo» genealógico, que es una especie de cara negativa de «la conexión de los misterios mismos entre sí y con el fin último del hombre» (cap. IV)[4]. Esta correlación entre «defensa de la verdad católica» y «reprobación de las doctrinas peligrosas», entre «saludable doctrina de Cristo» y propósito de «proscribir y condenar los errores contrarios»[5], es esencial para comprender el estatuto del texto como expresión del «juicio solemne» de la Iglesia, doctrinalmente expuesto en el capítulo III[6], pero puesto ya en escena en el «juicio» anunciado solemnemente al final del prólogo, y para medir además el límite del texto, que no pretende ni mucho menos proponer la totalidad de la fe católica (que es más bien función del «magisterio ordinario y universal» de la Iglesia). Señalemos la novedad de la fórmula de introducción que transforma, de manera significativa, al «sujeto» autor de la Constitución, tal como se presenta todavía en los textos de Trento[7]. Nos encontramos ya aquí de antemano en el corazón de la «interacción de los enunciados dogmáticos y de la enunciación» que mencionábamos al final del capítulo anterior.

1. El «método de la providencia»

Pío, obispo, siervo de los siervos de Dios, con la aprobación del santo concilio, para que se conserve el recuerdo por siempre.

El Hijo de Dios y redentor del género humano, nuestro Señor Jesucristo, cuando estaba a punto de volver a su Padre celestial, prometió estar todos los días hasta el fin del mundo con su Iglesia. Por eso, nunca jamás dejó de estar a disposición de su muy amada Esposa, de asistirla con su enseñanza, de bendecirla en sus actividades y de ofrecerle socorro en los peligros. Pues bien, esta Providencia saludable, que se ha manifestado constantemente por medio de otros innumerables beneficios, se ha mostrado principalmente por los abundantes frutos que el universo ha obtenido de los concilios ecuménicos y de manera muy especial del concilio de Trento[8].

3. *COD* II-2, 1641, 30s: *DzS* 3011; *MI* 16. El texto habla de «solemne juicio», distinguiéndolo del «magisterio ordinario y universal».

4. *COD* II-2, 1643, 32s; *DzS* 3016; *MI* 417.

5. COD II-2, 1637, 22-30; *DzS* 3000; *MI* 413.

6. COD II-2, 1641, 3os; *DzS* 3011; *MI* 416.

7. Observación hecha por mons. Stossmayer el 30 de diciembre de 1869, en nombre de varios obispos (cf. *Mansi* 50,138-142)

8. *COD* II-2, 1635, 1-11. Los pasajes citados fuera de texto en esta sección son la continuación del mismo Prólogo.

Este prólogo aplica ya «el método de la Providencia»[9] –introducido en la Constitución por el presidente de la subcomisión de la Diputación, el cardenal Dechamps–, incluso antes de que recibiera un fundamento doctrinal en el capítulo III[10]. De esta forma hay un solo movimiento que enlaza el acto trinitario de la fundación de la Iglesia en Mt 28,20, citado al comienzo del texto, y el reconocimiento, que vendrá al final del prólogo, de que la promesa de Is 59,21 se cumple actualmente como siempre en la Iglesia[11]. Esta presencia efectiva de Cristo al lado de su «muy amada esposa» –el Espíritu en la Iglesia– se designa ya por medio del término clásico de «asistencia», que volverá a aparecer en la Constitución *Pastor aeternus*. El «método de la Providencia» consiste entonces en contemplar los efectos o «pruebas» históricas de esta asistencia o de la obra de la «Providencia saludable», en la gratitud y en el dolor:

> Sin embargo, recordando con gratitud estos insignes beneficios y otros muchos que la Providencia ha concedido a la Iglesia, principalmente por el último concilio ecuménico, no podemos callar nuestro dolor ante la contemplación de unos males tan graves que han tenido su origen sobre todo en el hecho de que muchos despreciaron la autoridad de este santo concilio y despreciaron sus sabios decretos.

Se afirma en primer lugar la gratitud, que se deriva de la contemplación de los frutos de la reforma tridentina indicados en la primera parte del texto. Pero se deja también sitio al dolor que produce el espectáculo actual de los «males tan graves», analizados en la segunda parte del prólogo.

2. El juicio sobre la modernidad

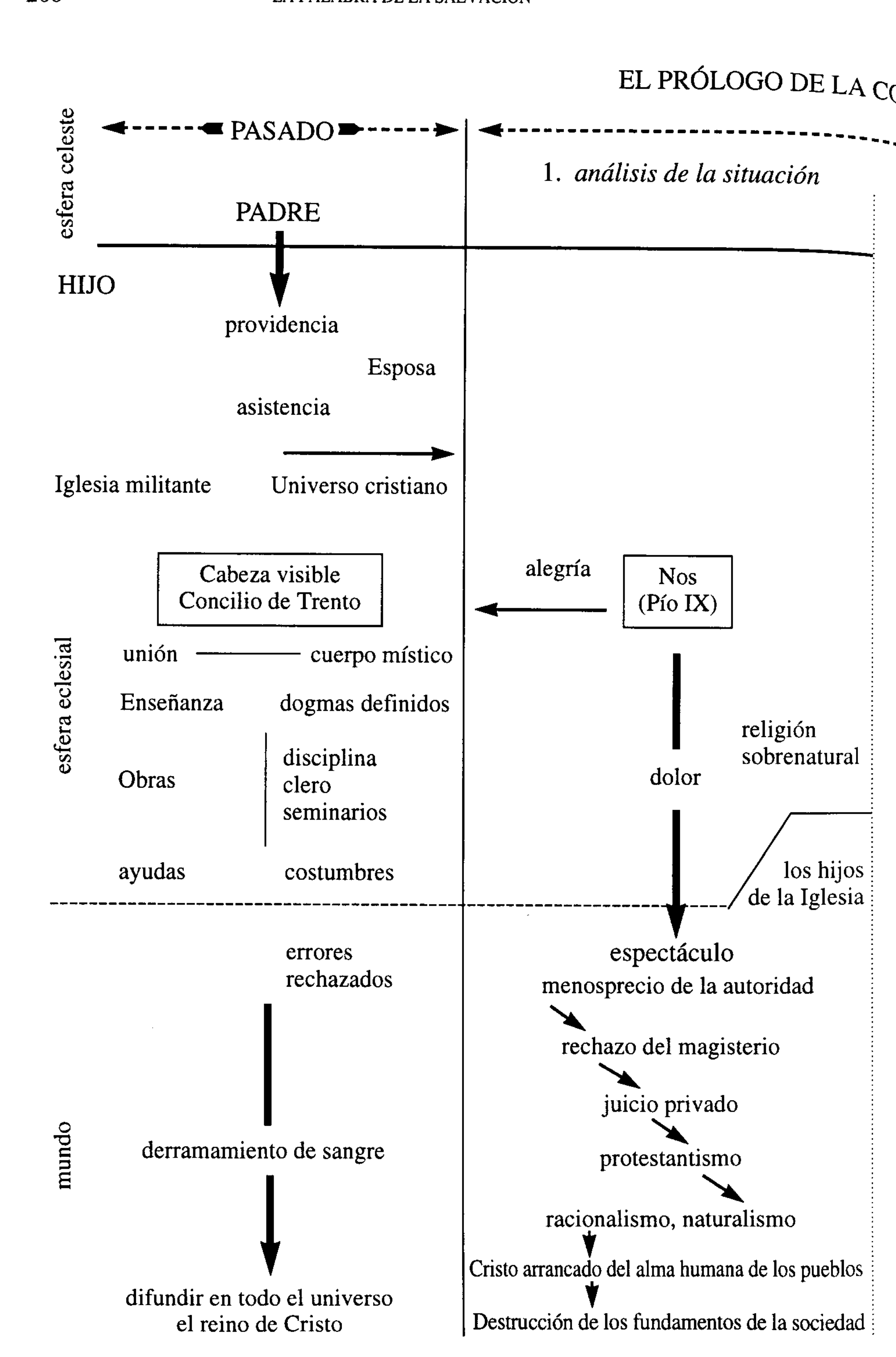
En efecto, nadie ignora que, después de haber rechazado el divino magisterio de la Iglesia y de haber abandonado al juicio privado las cosas de la religión, las herejías condenadas por el concilio de Trento se han ido dividiendo poco a poco en múltiples sectas, cuyas discrepancias y rivalidades han acabado arruinando en muchos la fe en Cristo. Con la consecuencia de que la misma sagrada Escritura [...] ha dejado de ser considerada como dotada de un carácter divino y se ha empezado incluso a asemejarla a las fábulas míticas.

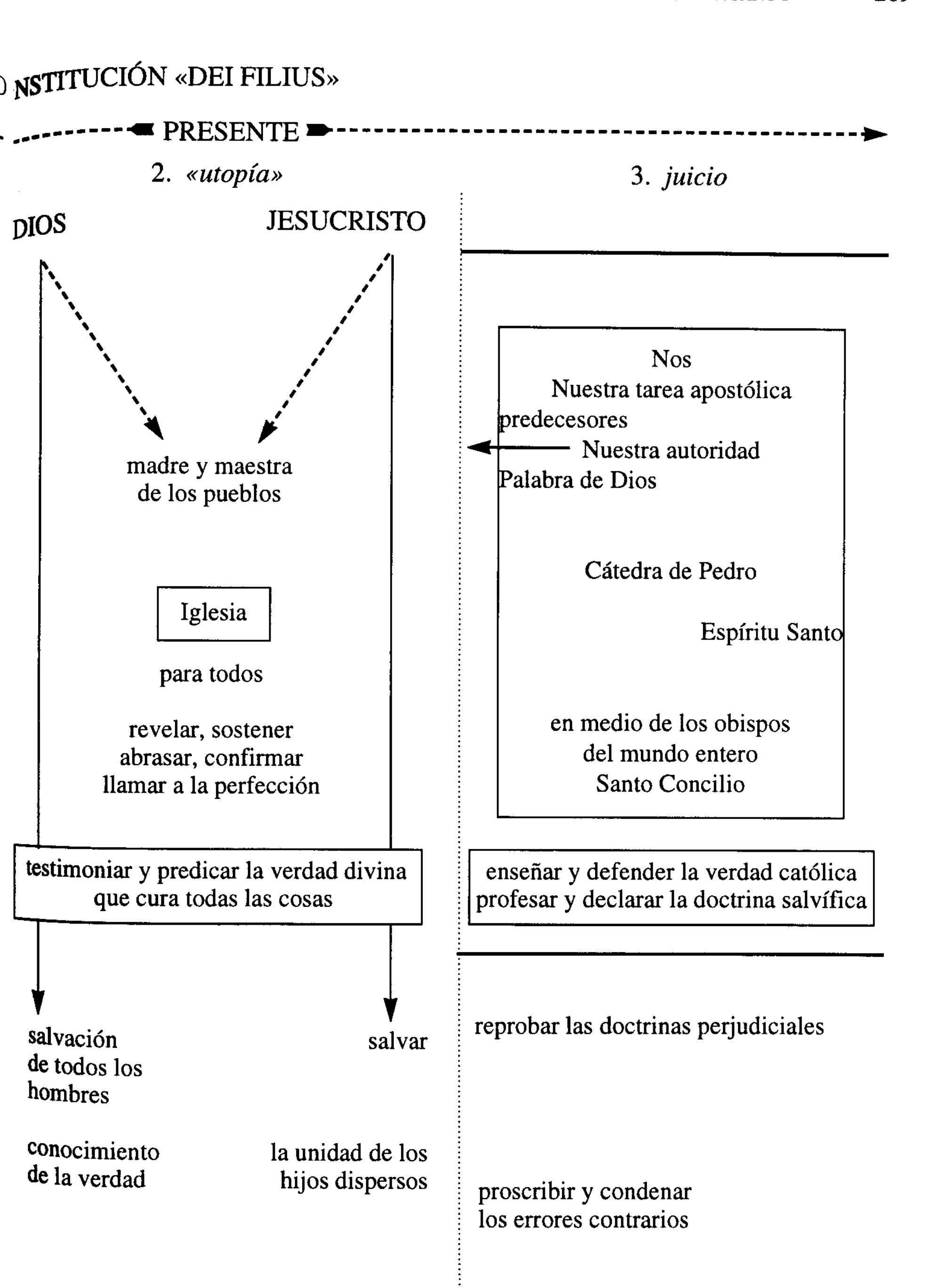
Fue entonces cuando nació y se extendió por todas partes en el mundo esta doctrina del racionalismo y del naturalismo que, atacando con todos los medios a la religión cristiana en cuanto que es sobrenatural, se ha empeñado con ardor en eliminar a Cristo [...] del espíritu de los hombres, [...] para sustituirlo por lo que ellos llaman el reinado exclusivo de la razón y de la naturaleza.

9. La mejor presentación del «método de la Providencia» es la de M. Blondel, en F. Mallet (= M. Blondel), *L'oeuvre du Cal. Dechamps et la méthode de l'apologétique*: *APhC* 151 (1905) 68-91; *Les controverses sur la méthode apologétique du Cal. Dechamps*: *APhC* 151 (1906) 449-472, 625-646; *L'oeuvre du Cal. Dechamps et les progrès récents de l'apologétique*: *APhC* 153 (1907) 561-591

10. COD II-2, 1641, 34-43; *DzS* 3012; *MI* 416.

11. Cf. *infra* la cita del texto, 208-209.


EL PRÓLOGO DE LA CO
esfera celeste
PASADO
1. análisis de la situación
PADRE
HIJO
providencia
Esposa
asistencia
Iglesia militante
Universo cristiano
Cabeza visible
Concilio de Trento
alegría
Nos
(Pío IX)
esfera eclesial
unión
cuerpo místico
Enseñanza
dogmas definidos
Obras
disciplina
clero
seminarios
religión
sobrenatural
dolor
ayudas
costumbres
los hijos
de la Iglesia
errores
rechazados
espectáculo
menosprecio de la autoridad
rechazo del magisterio
juicio privado
mundo
derramamiento de sangre
protestantismo
racionalismo, naturalismo
Cristo arrancado del alma humana de los pueblos
difundir en todo el universo
el reino de Cristo
Destrucción de los fundamentos de la sociedad


NSTITUCIÓN «DEI FILIUS»
PRESENTE
2. «utopía»
3. juicio
DIOS
JESUCRISTO
madre y maestra
de los pueblos
Iglesia
para todos
revelar, sostener
abrasar, confirmar
llamar a la perfección
testimoniar y predicar la verdad divina
que cura todas las cosas
salvación
de todos los
hombres
salvar
conocimiento
de la verdad
la unidad de los
hijos dispersos
Nos
Nuestra tarea apostólica
predecesores
Nuestra autoridad
Palabra de Dios
Cátedra de Pedro
Espíritu Santo
en medio de los obispos
del mundo entero
Santo Concilio
enseñar y defender la verdad católica
profesar y declarar la doctrina salvífica
reprobar las doctrinas perjudiciales
proscribir y condenar
los errores contrarios

> Pues bien, este abandono y este rechazo del cristianismo, esta negación de Dios y de su Cristo han tenido como consecuencia el que muchos hayan caído en el abismo del panteísmo, del materialismo y del ateísmo, de forma que, negando la misma naturaleza racional y toda regla de lo recto y de lo justo, se esfuerzan al presente en destruir los fundamentos más profundos de la sociedad humana.

El texto indica de antemano el punto preciso que produce una especie de inversión en el «vínculo de los misterios» (*nexus mysteriorum*), desembocando según una lógica implacable en una verdadera «des-creación»: «la destrucción de los fundamentos de la sociedad humana». La razón concreta de esta revolución se debe a que se ha «despreciado la autoridad» del concilio de Trento y no se han acogido sus «sabios decretos». Por primera vez aparece aquí el concepto de autoridad, tan central en el concilio. En efecto, es la interacción entre la verdad católica y el juicio magisterial lo que constituye el principio de esta lectura genealógica de los errores de las tiempos modernos, *que parte del desprecio de la autoridad eclesial.*

Desarrollando entonces ante el lector la conexión histórica de estos errores, el texto distingue tres etapas de una degradación progresiva. En un primer tiempo se va del «rechazo del divino magisterio de la Iglesia y del abandono de las cosas de la religión al arbitrio del *juicio* privado», a la división de los *grupos eclesiales* salidos de la Reforma («sectas»), a la destrucción de la *fe* en Cristo en muchos de los que no aceptan «el carácter divino de la sagrada Escritura» (cap. II), y al nacimiento de «la doctrina del racionalismo y del naturalismo»[12]. El racionalismo y el naturalismo son calificados como «doctrinas» en la perspectiva dogmática del texto.

La segunda etapa del desarrollo consiste desde entonces en la lucha entre el «naturalismo» y la «religión cristiana en cuanto que es sobrenatural» (capítulos II-III), entre el reino de Cristo, único Señor y Salvador de los pueblos, y el «reino de la razón pura y de la naturaleza» (capítulo IV). Históricamente hablando, estamos aquí en el corazón del combate de la Constitución, que explica -uno por otro- el principio *formal* del juicio doctrinal de la autoridad eclesial y el *contenido* sobrenatural del cristianismo. Finalmente, la última etapa se lleva a cabo en la inversión de la razón misma a su contrario, en el mismo momento en que abandona su transcendencia, al negarse a ver «el lazo que vincula los misterios de la fe con el fin último del hombre». Así es como se cae «en el abismo del panteísmo, del materialismo y del ateísmo, ya que los que reniegan de su naturaleza racional abandonan con ella toda regla de lo recto y de lo justo y destruyen el fundamento de la sociedad. Así pues, la razón está ligada ante todo en este texto a lo socio-político. Veremos cómo el final de esta lectura de la modernidad, que hay que calificar sin duda de apocalíptica, guarda relación con la teología de la creación presente en la Constitución (capítulo I) y con su interpretación de la epístola *a los Romanos* (capítulo II).

Lo cierto es que en este punto de ruptura en el desarrollo del tiempo el texto hace intervenir también cada vez más los esquemas espaciales (cf. el esquema adjunto). Lo que pasa fuera de la Iglesia católica afecta a un gran número de sus hi-

12. Esta genealogía encontró algunas resistencias entre varios obispos; la Diputación mantuvo la sustancia del texto, quitando algunas fórmulas ofensivas.

jos: «debido al empequeñecimiento insensible de la verdad», se ha embotado en ellos el sentimiento católico. Todo esto los conduce a la «confusión entre la naturaleza y la gracia» (capítulo II), «entre la ciencia humana y la fe divina» (capítulo III) y a la «depravación del sentido de los dogmas» (capítulo IV). A la lógica de «negación» que el texto *ve* actuando en la historia de la modernidad corresponde la lógica de la «confusión», que se reprocha a Hermes y a Günther, como se ha visto en el capítulo anterior.

3. La Iglesia, madre y maestra de los pueblos

Ante semejante espectáculo, ¿cómo no se va a ver profundamente conmovida la Iglesia? Porque, *lo mismo que Dios quiere* que «todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 Tim 2,4), *lo mismo que Jesucristo «vino* a buscar y a salvar lo que estaba perdido» (Lc 19,10) y a «reunir en la unidad a los hijos dispersos de Dios» (Jn 11,52), *así también la Iglesia*, establecida por Dios como madre y maestra de los pueblos, sabe que se debe a todos y está siempre dispuesta y atenta a levantar a los que han caído, a sostener a los que fallan, a acoger a los que vuelven, a confirmar a los buenos y a impulsarlos a la perfección. Por eso no se ha abstenido nunca de atestiguar y de predicar la verdad divina «que cura todas las cosas» (Sab 16,12), ya que no ignora que se le ha dicho: «Mi espíritu está en ti y mis palabras que he puesto en tus labios no se alejarán jamás de tus labios hasta la eternidad» (Is 59,21).

Esta tercera parte del prólogo, llena de referencias bíblicas, pone en el centro a la Iglesia. Considerada hasta entonces como «esposa» de Jesucristo, agraciada de «beneficios innumerables» por la Providencia y emocionada ante el espectáculo que le ofrece el mundo, se presenta ahora como «madre y maestra de los pueblos», situada analógicamente al lado de Cristo[13] en la «prolongación» de su misión divina. Se reconoce aquí la eclesiología de la escuela romana (en particular, la de Passaglia)[14]. El universalismo de la misión eclesial ante los pueblos y el ministerio de la reunificación[15] se subrayan fuertemente en este pasaje, vuelto hacia el futuro; esto nos lleva a leer en él los comienzos de una visión que E. Poulat designa con el término de «catolicismo utópico»[16]. No habrá que olvidar a continuación que el concepto de verdad que se desarrolla en el texto no es puramente intelectual: en la perspectiva de la Sabiduría, se trata del «testimonio y de la predicación de la verdad divina que cura todas las cosas»:

> Mas ahora, sentándose y juzgando con Nos los obispos de todo el orbe, reunidos en el Espíritu Santo para este concilio ecuménico por autoridad nuestra, apoyados en la palabra de Dios escrita y tradicional, tal como santamente custodiada y genuinamente expuesta la hemos recibido de la Iglesia Católica, hemos determinado proclamar y declarar desde esta cátedra de Pedro en presencia de todos la salu-

13. Cf. el doble «como» del texto, seguido de un «lo mismo».
14. Cf. t. III, 378s.
15. En oposición, evidentemente, a las «sectas» de las que se trata en la segunda parte del texto.
16. E. Poulat, *Modernistica. Horizons, Physionomies, Débats.* Éd. latines, Paris 1982, 87.

> dable doctrina de Cristo, después de proscribir y condenar –por la autoridad a Nos por Dios concedida– los errores contrarios[17].

Hemos recordado, para comenzar, esta última parte del prólogo (parcialmente reproducida en el Denzinger). Hemos de añadir que la escena donde se sitúa el texto se restringe ahora al mismo concilio y al «Nos» pontificio, rodeado de los obispos del mundo entero. Se jerarquiza el espacio, situando en lo alto «la cátedra de Pedro», «en presencia de todos». Es el espacio del Espíritu Santo, en el que ocupan su sitio las «autoridades» que se explicitarán doctrinalmente en el texto (capítulo II). En adelante, ya están todas las cosas en su sitio para empezar la exposición doctrinal. Se han expuesto los temas esenciales: la Iglesia docente, representada por el «Nos» pontificio en medio de los obispos, como sujeto del texto, situado en la historia y conducido por la Providencia divina hacia un momento solemne de «juicio» apocalíptico; la espera de una definición dogmática que concierne al mismo tiempo al principio formal del juicio doctrinal por parte de la autoridad eclesial (en una especie de retorno reflexivo a su propia forma) y al contenido de ese juicio, el carácter sobrenatural del cristianismo, para relacionarlos y para deducir al uno del otro en una circuncisión sin fallo de ningún género.

II. EL CAPÍTULO I: DIOS CREADOR DE TODAS LAS COSAS

La exposición doctrinal comienza por el punto más radical de la contestación: al borde del «abismo del panteísmo, del materialismo y del ateísmo», que parece atraer a ciertos teólogos católicos como Hermes y Günther. El texto se divide en tres párrafos[18], que tratan sucesivamente de la existencia y de la esencia de Dios, de la creación y de la doctrina de la Providencia divina.

1. La existencia y la esencia de Dios

La fórmula solemne que sirve para introducir este primer capítulo (y que se repetirá con algunas modificaciones al comienzo de los capítulos II y IV) fue objeto de un debate conciliar sobre la denominación de la Iglesia dentro del contexto de la teoría anglicana de las tres ramas[19]. Por eso, antes de la última votación, se sustituyó el título *La santa Iglesia católica romana* (fácilmente confundible con la expresión *Roman Catholic Church*) por *La santa Iglesia católica, apostólica y romana*:

> La santa Iglesia católica, apostólica y romana cree y confiesa que *hay un solo Dios verdadero* y vivo, *creador* y señor del cielo y de la tierra,
>
> *omnipotente,*
>
> *eterno* (1), *inmenso* (2), *incomprensible* (3), infinito en su entendimiento y voluntad y en toda perfección (4);

17. COD II-2, 1637, 23-30; *DzS* 3000 (en parte); *MI* 413.
18. Seguimos el orden del texto oficial en *Mansi* 51. 429-434.
19. Cf. Th. Granderath, *Histoire du Concile du Vatican...*, t. II-2, 70-34 y 132s.

el cual, siendo *una sola sustancia* espiritual singular, *absolutamente simple e inmutable*, debe ser predicado como distinto del mundo, real y esencialmente, felicísimo en sí y de sí, e inefablemente excelso por encima de todo lo que fuera de Él mismo existe o puede ser concebido[20].

El comienzo de este primer párrafo constituye, según el comentario del relator, una confesión solemne, cercana al lenguaje bíblico, de la fe en la existencia del verdadero Dios[21]. Estamos en el contexto *dogmático* del primer artículo del *Símbolo*, tal como confirman las referencias (en cursiva en el texto anterior) a la confesión de fe del Lateranense IV (1215), en su Constitución *Firmiter credimus* sobre la fe católica[22]. Pero no hemos de olvidar la intención específica del Vaticano I, que analizábamos globalmente en el capítulo anterior.

Encontramos ante todo en este texto el proceso de selección: el concilio no se interesa por el primer artículo del *Credo* más que debido a los «preámbulos de la fe», accesibles de suyo a la razón. Suponiendo que el dogma de la creación no es solamente un artículo de fe, sino *al mismo tiempo* «una verdad de orden natural»[23] (como se verá en el capítulo II), los Padres piensan que han encontrado así una base común entre todos los espíritus razonables, sobre la que pueden oponerse razonablemente al panteísmo, al materialismo y al ateísmo. En este contexto polémico, se comprende que silenciaran la estructura trinitaria de la creación, conservando del texto del Lateranense IV tan sólo el carácter «absolutamente simple» de la «sustancia única» de Dios, confesada más bien en 1215 como siendo la esencia *común a las tres personas de la Trinidad*[24]. Esta «abstracción» tendrá importantes consecuencias sobre la segunda intención de este primer capítulo: la de abrir, partiendo de la confesión del «Dios creador y señor», a la posibilidad del orden sobrenatural (tratada en los capítulos II y III)[25], y la de deducir de este mismo dogma una afirmación epistemológica sobre las relaciones entre la fe y la razón (capítulo IV).

Volvamos al texto: la confesión del Dios omnipotente, creador y señor del cielo y de la tierra, va seguida de una enumeración de cuatro atributos[26], sacados de la metafísica clásica, dos de los cuales (la eternidad y la infinidad en entendimiento, voluntad y en toda perfección) van dirigidos contra la idea panteísta o materialista de un Dios en proceso de perfeccionamiento infinito[27]. La intención del primer párrafo se percibe finalmente en las tres conclusiones circunstanciales y polémicas, sacadas de la confesión del Lateranense IV sobre un Dios que es

20. *COD* II-2, 1637, 32-38; *DzS* 3001; *MI* 413. Los pasajes citados fuera de texto en esta sección son la continuación del mismo capítulo I.

21. *Mansi* 51, 186 A; el canon 1 indica el lado negativo de la confesión de la existencia de Dios, *COD* II-2, 1645, 39s; *DzS* 3021; *MI* 419.

22. Cf. t. II, 56 y 69 (cf. *COD* II-1, 495).

23. *DTC* III (1908) 2197; cf. Chr. THEOBALD, *La théologie de la création en question*: *RSR* 81 (11993) 613-641.

24. *Tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino*: *COD II-1, 495; DzS* 428; *MI* 153.

25. Por esta razón se encontrará al comienzo del capítulo III el título de «Dios creador y señor (*ac dominus*)».

26. Eternidad, inmensidad, incomprensibilidad e infinitud.

27. Cf. can. 4,2: «Si alguno dijere [...] que la divina esencia por manifestación o evolución de sí se hace todas las cosas [...]»: *COD* II-2, 1647, 7; *DzS* 3024; *MI* 419.

«sustancia *espiritual* (palabra añadida contra el panteísmo y el materialismo)[28], única y *singular* (palabra añadida contra el concepto panteísta de Dios como ser indeterminado)[29], absolutamente simple e inmutable».

La primera conclusión, la más importante, se refiere a la «distinción» entre Dios y el mundo, implicada en el concepto mismo de Dios (en realidad y *por esencia*)[30]; la segunda, relativa a la felicidad perfecta de ese Dios (*en sí y de sí*), anuncia la doctrina de la gratuidad del acto de crear en el párrafo siguiente; y la tercera, finalmente, añade a esta distinción esencial y cualitativa entre Dios y el mundo la de su elevación inefable –recordemos las imágenes especiales del prólogo– «por encima de todo lo que fuera de él mismo existe o puede ser concebido».

Nunca se subrayará bastante el carácter «racional» de este concepto de Dios. Es precisamente «racional» por su manera paradójica de sustraer a Dios de la captación de la razón: «Dios es *incomprensible* e inefablemente excelso por encima de todo lo que fuera de él mismo existe o puede ser concebido». Aquí está la motivación polémica de la Constitución *Dei Filius*. Contra el panteísmo y el materialismo tiene que establecer de antemano la trascendencia y la libertad de Dios (*creador y señor*), fuera de las cuales serían totalmente impensables su revelación salvífica, su obrar soberano y la idea de «los misterios divinos que *por su propia naturaleza* superan el entendimiento creado» (capítulo IV)[31]. Contra una falsa autonomía de la razón –el racionalismo y el semi-racionalismo siguen siendo los enemigos por excelencia–, el texto fundamenta la transcendencia de Dios y la del orden sobrenatural (en los capítulos II-III) en *el ser mismo de Dios*, en su «sustancia»[32], remitiendo al mismo tiempo *a la razón a sus propios* límites, determinados por el hecho de la creación (capítulo IV). ¿Abandona aquí el texto al Dios de la Biblia? «El meollo de la doctrina de Dios en el concilio, responde H. J. Pottmeyer, no es más que el traslado del enunciado bíblico de un Dios Altísimo por encima del mundo y que se manifiesta en su obrar (sujeto), al nivel de un enunciado ontológico (predicado), para afirmarlo como siendo esencial frente a un panteísmo metafísico»[33].

2. La doctrina de la creación

El segundo párrafo del capítulo I propone la doctrina de la creación[34], pero solamente para precisar más el concepto de Dios, en oposición al panteísmo y al se-

28. Cf. canon 2: «Si alguno no se avergozare de afirmar que nada existe fuera de la materia [...]»: *COD* II-2. 1647; *DzS* 3022; *MI* 419.

29. Cf. canon 4,3: «Si alguno dijere [...] que Dios es el ente universal o indefinido que, determinándose a sí mismo, constituye la universalidad de las cosas, distinguida en géneros, especies e individuos, [...]»: *COD* II-2, 1646; *DzS* 3024; *MI* 419.

30. Cf. el canon 3, que da una definición general del panteísmo: «Es una sola y misma la sustancia o esencia de Dios y la de todas las cosas»; y el canon 4, que distingue tres panteísmos distintos: *COD* II-2, 1647, 3-9; *DzS* 3023-3024; *MI* 419.

31. *COD* II-2, 1643, 34-36; *DzS* 3016; *MI* 417.

32. Afirmación dirigida contra Günther y Hermes, que trasforman la sustancia divina en sujeto, lo mismo que el idealismo.

33. H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch...*, o. c., 143.

34. Esta sección se presentó ya en el marco del dogma de la creación, t. II, 69-71. Se recoge aquí desde el punto de vista de la teología fundamental.

mi-racionalismo de Günther y de Hermes. La base del texto la ofrece una vez más el Lateranense IV (en cursiva en el texto):

> Este solo verdadero Dios, por su bondad *y virtud omnipotente*, no para aumentar su bienaventuranza ni para adquirirla, sino para manifestar su perfección por los bienes que reparte a la criatura, con libérrimo designio, *juntamente desde el principio del tiempo creó de la nada a una y otra criatura, la espiritual y la corporal, esto es, la angélica y la mundana, y luego la humana, como común, constituida de espíritu y cuerpo.*

Los tres puntos principales se recogen en el canon 5: primero, la asimetría radical entre Dios y su criatura se expresa, contra el panteísmo, por el «de la nada» (*de nihilo*) y por el «desde el principio del tiempo» (*ab initio temporis*) de la creación. El canon traduce esta asimetría por la afirmación de una creación «sin resto» de la totalidad del mundo[35], prohibiendo de nuevo toda confusión panteísta entre la criatura y la esencia divina[36]. Después, se afirma la libertad absoluta del acto de creación (*liberrimo consilio*) contra todo intento de deducir el mundo a partir de la esencia misma de Dios (Günther)[37]. Finalmente, se reconoce la gratuidad del acto de creer, cuyo motivo es tan sólo la bondad de Dios (que precede aquí a su omnipotencia)[38]: Dios no crea para aumentar de forma egoísta su felicidad –reproche dirigido por Günther y por Hermes a la teología clásica–, ni para adquirir la perfección –como si el acto de crear estuviera ligado a su propio hacerse-Dios[39]–, sino para manifestar gratuitamente esta perfección por su bondad.

Dirigida contra la tendencia del idealismo alemán a concebir a Dios y al mundo como una unidad y a pensar la cosmogonía como una teogonía, la doctrina de la creación del concilio sigue moviéndose en la perspectiva «racional» que ya hemos visto y que hace abstracción del contexto trinitario, al ver en el acto de la creación tan sólo el fundamento del señorío de Dios sobre el mundo.

3. La doctrina de la providencia

El tercer párrafo completa esta idea conduciéndonos al umbral del «método de la Providencia», que ya se puso en obra en el Prólogo:

> Ahora bien, todo lo que Dios creó, con su Providencia lo conserva y gobierna, alcanzando de un confín a otro poderosamente y disponiéndolo todo suavemente

35. Canon 5,1: «Si alguno no confiesa que el mundo y todas las cosas que en él se contienen, espirituales y materiales, han sido producidas por Dios de la nada según toda su sustancia, [...]»: *COD* II-2, 1647, 10-14; *DzS* 3025; *MI* 419. Volveremos a encontrar este punto en el capítulo III en términos teológicos y epistemológicos: «El hombre depende *totalmente* de Dios como de su creador y señor, y la razón humana está *enteramente* sujeta a la Verdad increada».

36. Cf. *Mansi* 50, 76 C.

37. Canon 5, 2: «(Si alguno) dijere que Dios no creó por libre voluntad, sino con la misma necesidad con que se ama necesariamente a sí mismo, [...]».

38. El relator se refiere aquí a santo Tomás: «Esta causa motriz es la bondad de Dios [...], supremamente comunicativo de sí mismo o, como dice santo Tomás, *summe diffusivus sui ipsius*»: *Mansi* 51, 193 D.

39. Cf. can. 4, 2 y 3.

(Sab 8,1). Porque todo está desnudo y patente ante sus ojos (Heb 4,13), aun lo que ha de acontecer por libre acción de las criaturas.

A partir de la doctrina de la creación y de su finalidad[40], el texto afirma que la Providencia divina consiste en guardar a las criaturas y a llevar sus acciones orientándolas hacia su verdadero fin. Esta Providencia es universal (*universa vero quae condidit* y Sab 8,1); se basa en la omnisciencia de Dios que incluye el futuro (Heb 4,13, que habla de hecho de la Palabra de Dios). Si el segundo párrafo insistía tanto en la libertad absoluta del designio de Dios, no era para excluir la libertad de las criaturas. Al contrario, esta libertad se reconoce al final del tercer párrafo, como sostenida por la Providencia y la omnisciencia de Dios. Habrá que aguardar al capítulo III para comprender el sentido exacto de esta libertad humana.

Aun subrayando contra el panteísmo la trascendencia de Dios, su diferencia respecto a la creación y su elevación, el concilio se esfuerza en equilibrar su visión, afirmando al propio tiempo contra el deísmo la «poderosa y suave» presencia del Creador y Señor en su creación y la apertura de la misma a su acción. De esta manera las condiciones de posibilidad de una revelación sobrenatural (capítulos II-III) se asientan en el corazón mismo de la creación. ¿Pero no hay que advertir también aquí el carácter «selectivo» de las proposiciones sobre la Providencia, debido a la ausencia de la consideración trinitaria? La afirmación sucesiva del comienzo temporal del mundo (*ab initio*), del origen divino del hombre (*deinde*), de su acción futura (*actio futura*) y de la razón final de la creación (*ad Dei gloriam*) obedece a una lógica lineal que se encuentra bajo otras formas en el evolucionismo científico del positivismo. En todo caso, es muy diferente de la temporalidad de la Biblia y de su manera de articular la historia y la creación[41].

Al abrir a la posibilidad del orden sobrenatural (capítulos II-III) y al poner ya los límites de la razón (capítulo IV) a partir del dogma del «Dios creador de todas las cosas», el concilio piensa que ha encontrado una base común entre todos los espíritus racionales, que es precisamente la finalidad de los «preámbulos de la fe». Quizás haya que reconocer hoy que fue la búsqueda de esta base común lo que se dogmatizó aquí, con toda justicia, como formando parte del concepto mismo de Dios. La forma ontológica, por el contrario, que toma esta empresa en el capítulo I supone un consenso filosófico que no existía ya en aquella época[42].

III. EL CAPÍTULO II: LA REVELACIÓN

Los capítulos II y III de la Constitución forman un conjunto unificado. Se encuentran agrupados bajo una misma fórmula de introducción que los vincula con el capítulo I y con el prólogo: «La misma santa madre Iglesia sostiene y enseña

40. Esta finalidad se indica en el canon 5,3: «(Si alguno) negare que el mundo ha sido creado para gloria de Dios, [...]»: *COD* II-2, 1647, 14; *DzS* 3025; *MI* 419.

41. Cf. Chr. THEOBALD, *art. cit.*: *RSR* 81 (1993) 617; y *Problèmes actuels d'une théologie de la création*, en P. COLIN (ed.), *De la nature. De la physique classique au souci écologique*, Beauchesne, Paris 1992, 98-102.

42. Cf. H. J. POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch...*, o. c., 143s.

[...] »[43]. Esta unidad literaria corresponde a una lógica precisa que presidió a una cierta reorganización de los materiales antes de la última redacción, distribuyéndolos entre la revelación divina (capítulo II) y la fe como respuesta humana (capítulo III)[44].

Las dos partes del capítulo II, que tratan sucesivamente de la revelación y de su «lugar» (los libros escritos y las tradiciones no escritas), pueden leerse en primer lugar como una reinterpretación circunstancial de los dos decretos del concilio de Trento sobre la recepción de los Libros sagrados y de las tradiciones de los apóstoles, sobre la edición de la Vulgata y sobre la manera de interpretar la Escritura. Pero aquí «*el Evangelio como fuente* de toda verdad saludable y de toda regla moral»[45] es sustituido por el concepto de «*revelación sobrenatural*», transformación de primera importancia que se explica por la doble oposición del concilio a la *Ilustración* –al racionalismo o al naturalismo y a su recepción en ciertas teologías semi-racionalistas–, así como a la reacción insuficiente que representa el «tradicionalismo» o el «fideísmo»[46].

La primera parte del capítulo consta de dos párrafos: uno de ellos se refiere a la distinción entre el «conocimiento natural de Dios» y la «revelación sobrenatural»; el otro habla de la necesidad de esta revelación, en la hipótesis de que haya tenido efectivamente lugar. Estamos aquí en el corazón de la Constitución. El *principio doctrinal* de este conjunto tiene de nuevo una doble cara: el texto no define solamente el carácter sobrenatural de la revelación, sino que deduce de este contenido dogmático una afirmación epistemológica relativa a la forma de la razón y del conocimiento de Dios. El capítulo II se sitúa por tanto en línea recta con el anterior que, a partir de la confesión del «Dios creador *y Señor*», había dejado ya abierta la posibilidad del orden sobrenatural y había asentado los límites de la razón en una base común con todos los espíritus razonables. Pero prepara además, por la definición doctrinal y epistemológica de la revelación sobrenatural, el capítulo III, que partirá de la doble afirmación de la dependencia del hombre respecto a su «Creador y Señor» y de la sumisión de la razón creada a la Verdad increada, como condición de posibilidad del acto de fe[47].

1. El conocimiento natural de Dios

La misma santa madre Iglesia sostiene y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana partiendo de las cosas creadas; «porque lo invisible de él se ve, partiendo

43. Cf. *COD* II-2, 1639, 7; 1637, 32 y 1637, 14s.
44. Cf. *Mansi* 51, 313 B.
45. Cf. *supra*, 111.
46. Cf. el análisis de este juego de oposiciones en CH. J. POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch...*, o. c., 168-171 y 192s.
47. Esta doble afirmación de la *posibilidad* del orden sobrenatural y de los límites de la razón creada se encontraba inicialmente en el primer párrafo del capítulo II, entre la posibilidad de un conocimiento natural de Dios y la afirmación del *hecho* de la revelación.

de la creación del mundo, entendido por medio de lo que ha sido hecho» (Rom 1,20)[48].

El sentido de esta afirmación, tan debatida durante la primera mitad del siglo XX, está bien claro. El texto no afirma nada más de lo que afirmó en el capítulo I de la Constitución (cf. can. 1)[49]; se refiere al conocimiento humano que la fe misma asume como presupuesto (*praeambulum fidei*) para poder resistir: «Se trata de afirmar, dice H. Bouillard, que la fe en el Dios de la Biblia no es un acto arbitrario, que cuando confesamos: "Dios se ha revelado en Jesucristo", la palabra "Dios" tiene un sentido *para nosotros*, y que en el momento en que aceptamos como cierta la realidad de Dios, esta certeza tiene fundamento respecto a nuestra existencia de hombres y según las exigencias de nuestra razón»[50]. El presupuesto (*prae-ambulum*) del que aquí se trata no es por tanto de orden temporal. Es propiamente *transcendental*, es decir, es el resultado de una reflexión de la fe católica sobre sus condiciones de *posibilidad en el ser humano*, emprendida con la finalidad de salvaguardar, contra todo escepticismo epistemológico, el carácter humano, responsable y libre del acto de fe (como veremos en el capítulo III).

Sólo la doble oposición del concilio al racionalismo y al tradicionalismo permite comprender por qué trata del «conocimiento natural de Dios» en el marco abstracto de una «cuestión de derecho»[51]. Cierto número de Padres, partidarios de un tradicionalismo moderado, obligaron a la *Diputación* de la fe a precisar el meollo del párrafo, pero sin conseguirlo por completo[52]. Efectivamente, en una perspectiva más agustiniana, el tradicionalismo moderado prefiere considerar al hombre tal como existe en concreto, negando que esté aislado de lo que lo constituye, como su educación por la familia y la sociedad, que le abren el acceso efectivo a las verdades morales y religiosas necesarias para su humanidad[53]. En la medida en que el tradicionalismo moderado no afirma ni mucho menos la necesidad de la *fe cristiana* para conocer la existencia de Dios, sino solamente la exigencia histórica de una referencia a una tradición, cae fuera de la intención de la definición, que el debate permitió situar *en el nivel formal de una posibilidad*[54].

48. *COD* II-2, 1639, 7-10; *DzS* 3004; *MI* 414. Los pasajes citados fuera de texto en esta sección son la continuación del mismo capítulo II.

49. «Si alguno dijere que Dios vivo y verdadero, creador y señor nuestro, no puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana por medio de las cosas que han sido hechas, [...]»: *COD* II-2, 1647, 16-18; *DzS* 3026; *MI* 419.

50. H. BOUILLARD, *Connaissance de Dieu. Foi chrétienne et théologie naturelle*, Aubier, Paris 1967, 54.

51. Cf. el informe GASSER en *Mansi* 51, 272 a, y 273 C-D.

52. Mientras que mons. GARCÍA GIL (*Mansi* 51, 122 C) y el cardenal DECHAMPS (*Mansi* 51, 136 B-D) intervienen en nombre de la *Diputación* para afirmar que el texto no se refiere al tradicionalismo moderado, mons. GASSER, que vuelve en su exposición oficial de los debates al orden concreto de la historia de la filosofía (*Mansi* 51, 417 A - 418 C), pretende que el tradicionalismo moderado está tocado también por la condenación del tradicionalismo estricto (*Mansi* 51, 275 A).

53. Cf. la intervención de mons. Filippi, uno de los defensores del tradicionalismo moderado (*Mansi* 51, 134 A - 135 D), y la exposición de este debate en H. J. POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch...*, o. c., 178-189.

54. Así se explica también la transformación del canon 1, que hablaba inicialmente del hombre, y hasta del hombre caído, y que se refiere ahora de manera abstracta, como el texto, a la «luz natural de la razón».

El motivo de esta abstracción[55] es a la vez histórico y dogmático. Corresponde al contexto histórico, en la medida en que el racionalismo de la Ilustración, que reivindica la autonomía de la razón respecto a toda autoridad como un «derecho»[56], no puede combatirse mediante una simple retirada al terreno de la fe o una llamada a la tradición. Hay que arrostrarlo en su propio terreno, mediante un franco reconocimiento del valor de la razón como «potencia activa»[57] –y no solamente como «potencia pasiva», según el tradicionalismo–, pero abierta a la alteridad del creador. Aquí radica el meollo dogmático de un *posible* conocimiento natural de Dios: la «naturaleza» no debe comprenderse sólo como creación –algo que resulta lógico en el contexto de la historia bíblica–, sino también al revés, es decir, la creación debe comprenderse como «naturaleza» –cosa que discutían algunos Padres conciliares cercanos al tradicionalismo. ¿Cómo encontrar, si no, un terreno común entre la Iglesia y la sociedad y cómo sostener que el hombre, que no tiene a su disposición los medios para acceder a la revelación, puede sin embargo encontrar a Dios, una posibilidad que *lo obliga* en conciencia?[58].

Esto es lo que tiene de mira el texto, que no expresa solamente la preocupación de la Iglesia por la sociedad en su conjunto, invocando una racionalidad dependiente de la trascendencia divina, una moralidad sometida al soberano legislador que es Dios y el culto público que hay que rendirle. Se trata además de lo que es la base del diagnóstico del prólogo, cuando afirmaba que la negación de las obligaciones derivadas de la «naturaleza racional» y de «toda regla de lo recto y de lo justo» conduce a «la destrucción de los fundamentos más profundos de la sociedad humana». La referencia a Rom 1, 20 se inscribe en este contexto teológico, como se deduce de la exégesis de este texto por Franzelin[59]; éste advierte muy atinadamente que la idolatría, la impiedad y la injusticia son «inexcusables», ya que suponen que es posible «el conocimiento natural de Dios»[60], aunque insiste también con un espíritu antitradicionalista en el carácter demostrativo de este conocimiento (*cognosci et demonstrari potest*), que el concilio no llegó a admitir.

No se determina verdaderamente la extensión de este conocimiento, aunque el texto parece incluir en él a la creación. La expresión «Dios-principio-y-fin-de-todas-las-cosas» indica de todas formas los límites del mundo y la apertura de la razón al Absoluto; pero del contexto se deduce que este «Dios de los filósofos» no es ni más ni menos que el «Creador y Señor» de la Biblia (el can. 1 cita el comienzo del capítulo I). Por consiguiente, no hemos de olvidar sus características recordadas en este capítulo (sobre todo que es *incomprensible*), si no queremos engañarnos sobre el «poder» de este conocimiento[61], que no es sino la «potencia

55. Se trata aquí del proceso de selección, que ya hemos observado varias veces y que está determinado por la oposición del concilio a sus adversarios.

56. La cuestión de los «derechos» de la autoridad magisterial en el corazón mismo del acto de fe, que se tratará en el capítulo III de la Constitución, se inserta en una delimitación «anterior» de los «derechos» respectivos de la razón natural y de la autoridad de la revelación sobrenatural.

57. Cf. H. J. POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch...*, o. c., 185s y 195s

58. Cf. sobre este punto la intervención de FRANZELIN ante la *Diputación* de la fe el 11 de enero de 1870: *Mansi* 50, 76 D - 77 A.

59. Cf. el texto del *Votum* de FRANZELIN en el anejo de H. J. POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch...*, o. c., 36*-44*.

60. Cf. Chr. THEOBALD, *Quand on dit aujourd'hui "Dieu est juste"*: *NRT* 113 (1991) 161-184.

61. En el comentario al párrafo 2° volveremos sobre el carácter «cierto» de este conocimiento natural de Dios, muy discutido en el concilio.

obediencial», es decir, una capacidad de escucha y de obediencia. ¿A qué nos dispone esta potencia obediencial? A la acogida de la revelación sobrenatural que constituye el objeto de la frase siguiente del texto.

2. La revelación sobrenatural

> Sin embargo, plugo a su sabiduría y bondad revelar al género humano, por otro camino, y éste sobrenatural, a sí mismo y los decretos eternos de su voluntad, como quiera que dice el apóstol: «Habiendo Dios hablado antaño en muchas ocasiones y de muchos modos a nuestros padres por los profetas, últimamente, en estos mismos días, nos ha hablado a nosotros por su Hijo (Heb 1,1-2)

Ya se ha subrayado que la defensa del estatuto «sobrenatural» de la revelación cristiana frente al racionalismo y el naturalismo es el objeto principal de la Constitución[62]. El concepto de «sobrenatural» se utiliza en ella en un triple sentido: en este primer párrafo califica a la revelación divina, en el segundo se aplicará a la nueva vocación del hombre y en el capítulo III a la recepción de la revelación por la fe.

La Constitución articula primero el concepto de revelación con el orden de la creación: el «sin embargo» al principio de la frase, introducido en un segundo tiempo, quiere evitar el malentendido de una simple yuxtaposición de los dos órdenes. La revelación es más bien otro camino, no ya el camino ascendente que emprenden los hombres en su búsqueda de Dios, sino el camino descendente que Dios mismo ha escogido para dar acceso a lo que es en sí mismo. Franzelin distingue estos dos órdenes de la creación y de la redención por los conceptos de «manifestación natural» y de «revelación sobrenatural»[63]. Esta última se caracteriza también por una gratuidad y una libertad muy particulares, indicadas por la expresión bíblica del «beneplácito de Dios», que se arraigan en su sabiduría y en su bondad y recuerdan los atributos de Dios del capítulo I.

La principal característica de la revelación es, sin embargo, que abre al interior mismo de Dios, es decir, que es *auto-revelación (se ipsum)* en el sentido propio de esta palabra. Es éste el único lugar en el que la Constitución adopta la perspectiva de la comunicación que, procedente del idealismo alemán, será tan decisiva en la Constitución dogmática sobre la revelación del Vaticano II. Pero el carácter absolutamente singular de este acontecimiento de auto-revelación, que apenas aflora aquí a la superficie, es reconducido inmediatamente hacia un plural: «los decretos eternos de la voluntad de Dios», traducción de su «designio»[64] en el lenguaje teológico de la época.

El hecho de que esta revelación sea universal estaba ya anunciado en lo que se había dicho del estatuto del conocimiento natural de Dios. Así pues, la revelación se dirige, según la expresión del texto, al «género humano». La cita del comienzo de la carta *a los Hebreos* vincula finalmente el concepto de revelación a la Palabra de Dios, que se convertirá para el Vaticano II en el punto de partida de

62. Cf. el comentario al prólogo, *supra*, 207.
63. Cf. *Mansi* 50, 324 C.
64. Cf., por ejemplo, Rom 8,28; 9,11y Ef 1,11; 3,11.

la Constitución *Dei Verbum*, y lo vuelve a situar en la historia bíblica, precisando de este modo que este «otro camino sobrenatural», del que se había hablado hasta ahora de manera global, culmina en el Hijo. La perspectiva histórica o bíblica que aquí se alcanza, determina igualmente el segundo párrafo que se refiere a «la condición presente del género humano».

3. La doble necesidad de la revelación

> A esta divina revelación hay ciertamente que atribuir que aquello que en las cosas divinas no es de suyo inaccesible a la razón humana, pueda ser conocido por todos, aun en la condición presente del género humano, de modo fácil, con firme certeza y sin mezcla de error alguno. Sin embargo, no por ello ha de decirse que la revelación sea absolutamente necesaria, sino porque Dios, por su infinita bondad, ordenó al hombre a un fin sobrenatural, es decir, a participar bienes divinos que sobrepujan totalmente la inteligencia de la mente humana; pues a la verdad «ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni ha probado el corazón del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman» (1 Cor 2,9).

Antes de entrar en el objeto propio de este párrafo que trata de la *necesidad* de la revelación, señalemos algunas precisiones sobre el concepto de «revelación», aportadas por la segunda frase y por la cita bíblica, que hacen intervenir un segundo sentido de la palabra «sobrenatural». Estas precisiones, formuladas en oposición al semi-racionalismo de Günther y de Froschammer[65], insisten de nuevo en la trascendencia de la revelación, absolutamente necesaria para conocer las verdades de la fe. Pero esta insistencia obliga al concilio a no quedarse en el nivel del principio de la revelación (párrafo 1°), sino a considerar igualmente su fin, es decir, la orientación del *hombre* «a un fin sobrenatural», traducido inmediatamente en términos bíblicos por su participación gratuita en los bienes mismos de Dios que superan (*superant*, según el esquema espacial del texto) todo cuanto el espíritu humano pueda concebir. Más tarde volveremos al aspecto gnoseológico de esta primera determinación del *contenido* de la revelación (que anticipa la doctrina de los «misterios» del capítulo IV). Con la cita de 1 Cor 2,9 (que se completará en el capítulo IV) termina la definición de la revelación: partiendo de la manifestación de Dios en la creación, el texto pasa efectivamente por la revelación histórica para llegar a su consumación escatológica al final de los tiempos. H. J. Pottmeyer recuerda justamente que el *Votum* de Franzelin subrayaba ya este vínculo entre el conocimiento de las profundidades divinas por la fe y la visión beatífica de Dios, considerándola como razón última de la necesidad de una revelación para conocer los misterios de la fe[66].

Lo que acabamos de decir sobre el concepto de «revelación» está pidiendo ahora dos explicaciones más globales. Todos los intérpretes subrayan la situación central que ocupa el esquema «naturaleza-sobrenatural» en la Constitución[67]. Re-

65. Cf. el canon 3: *COD* I-2, 1647, 21-24; *DzS* 3028; *MI* 420.
66. Cf. H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch...*, o. c., 230.
67. Cf. el largo desarrollo sobre este tema de H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch...*, o. c., 82-107, y en P. Eicher, *Offenbarung*, o. c., 134-142.

montándose a la Edad Media y a santo Tomás[68], este esquema supone que a la «naturaleza» de una cosa corresponde un «fin determinado» y unos «medios necesarios» para alcanzarlo[69]. En esta perspectiva, la manifestación de Dios en la creación es el «medio necesario» para acceder al conocimiento de Dios como «principio y fin de todas las cosas» (párrafo 1°), lo mismo que la revelación sobrenatural es «absolutamente necesaria» para que el hombre pueda alcanzar su «fin sobrenatural» (párrafo 2°). La necesidad de que se trata en este caso es por tanto puramente *hipotética*: presupone en el primer caso la libertad del Creador y en el segundo la gratuidad de la orientación del hombre hacia un «fin sobrenatural».

Pero mientras que el esquema medieval partía de la idea de que esta apertura del hombre a la bienaventuranza, o el deseo de ver a Dios, forman parte de su «naturaleza», reservando al don «sobrenatural» tan sólo el *cumplimiento paradójico* de este deseo, la Constitución considera ya esta *orientación* como sobrenatural. Supone por tanto *no sólo* el desdoblamiento de los dos fines natural y sobrenatural, *sino también* la hipótesis de una «naturaleza pura», que comenzaron a imponerse en la teología católica desde Cayetano[70]. ¿Puede afirmarse con H. J. Pottmeyer que los teólogos del concilio fueron conscientes del carácter formal de esta construcción, destinada a salvaguardar la gratuidad del orden sobrenatural?[71]. Creemos que sí. El argumento principal que nos mueve a ello es que los redactores se vieron impulsados por los partidarios del tradicionalismo moderado a precisar el estatuto *formal* del orden natural, importándoles poco el *contenido* que dieron a este concepto, que Franzelin y algunos otros concebían como una réplica casi-completa del orden sobrenatural. ¿Cómo comprender de otro modo la primera frase del segundo párrafo, que distingue, precisamente en el terreno de lo creado, la perspectiva *histórica* de «la *condición presente* del género humano» de la perspectiva *formal* de las posibilidades de la razón *natural*?[72]. Dicho esto, no se puede negar que la insistencia en la diferencia de los dos órdenes, ligada al contexto polémico, y su inscripción en una visión jerárquica en dos o tres etapas[73] hace más difícil la comunicación del uno al otro.

Esta dificultad resalta sobre todo cuando se considera el alcance epistemológico del texto, que deduce del estatuto sobrenatural de la revelación una afirmación gnoseológica relativa a la forma de la razón y del conocimiento de Dios. Aunque la Constitución vincula la auto-revelación de Dios, según una perspectiva antropológica (que volverá a aparecer en el Vaticano II), a la orientación sobrenatural del hombre hacia su finalidad en Dios, define el concepto de «revela-

68. Cf. t. II, 282-308; para la época moderna, 304-308.

69. Cf. *ib.*, 286s. con referencias

70. Cf. *ib.*, 288-298.

71. Cf. la explicación de FRANZELIN ante la *Diputación* el 11 de enero: *Mansi* 50, 334 B - 335 C y las observaciones de KLEUTGEN: *Mansi* 53, 300 B - 301 C.

72. La crítica de la argumentación de H. J. POTTMEYER por P. EICHER, *Offenabrung*, o. c., 137s no tiene en cuenta la complejidad del análisis y de la conclusión del autor, o. c., 106. P. EICHER prescinde de los adversarios del concilio, del debate con el «tradicionalismo moderado», y del comienzo del 2° párrafo del capítulo II; y esto lo lleva a valorar unilateralmente el *contenido* del concepto de «naturaleza».

73. La última etapa sería el cumplimiento escatológico.

ción» en función de la razón humana, es decir, como un *medio necesario* para llevar al conocimiento del hombre lo que «supera absolutamente las capacidades intelectuales de su espíritu». El hecho de que este *contenido de* la revelación se presente casi siempre en figura de un plural (los decretos eternos de su voluntad, las cosas divinas, los bienes divinos) es una primera señal del lazo tan íntimo[74] que existe entre la revelación y los dogmas, tal como se precisará en el capítulo III.

Presente en el orden sobrenatural, esta definición «gnoseológica» de la revelación se encuentra también en el trasfondo de la primera frase del párrafo 2°, que afirma la «necesidad moral» —«en la condición presente del género humano», marcada por el pecado original— de una revelación de las «verdades naturales». Se trata, según el relator, de las verdades que atañen a la relación del hombre con Dios y a la ley moral, consideradas en el párrafo 1° desde el ángulo del conocimiento natural de Dios. Franzelin hace observar, en su *Votum*, que la necesidad moral de una revelación de esas verdades naturales proviene de su «vinculación» con la revelación sobrenatural y que están, por así decirlo, incluidas en ella[75]; es ésta una observación decisiva para comprender los debates ulteriores sobre la extensión de la autoridad magisterial[76]. Por otra parte, el estrechamiento «gnoseológico» del concepto de revelación se confirma por la referencia repetida a una problemática de la «certeza», heredada del cartesianismo pero sobre todo ligada al contexto de una incertidumbre generalizada en el que la Iglesia brinda su apoyo a los hombres. Mientras que la afirmación del carácter «cierto» del conocimiento natural de Dios subraya la *objetividad* de esta posibilidad de la razón, el recurso a la revelación en estos mismos terrenos -«de modo fácil, con firme certeza y sin mezcla de error alguno»- intenta, por el contrario, suplir la incertidumbre *subjetiva* en una situación marcada por el pecado original.

De esta parte central de la Constitución conviene que retengamos dos puntos esenciales, que se matizarán en los siguientes capítulos: el presupuesto «teísta»[77] de su concepto de revelación, cuya inteligibilidad depende de hecho de su precomprensión de Dios, como «Creador y Señor», y el «estrechamiento intelectual» de este mismo concepto, que sólo resulta plausible en un planteamiento imaginario específico, que ha podido designarse con el término de «modelo de instrucción»[78].

74. P. EICHER, *Offenbarung*, o. c., 112, habla de un vínculo circular entre la revelación y la doctrina revelada (*religio*): cf. también la expresión del prólogo: «La religión cristiana en cuanto que es sobrenatural».

75. Cf. H. J. POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch...*, o. c., 58*: «La revelación de las verdades que no exceden de suyo la luz de la razón no está separada en el orden presente de la revelación de las realidades super-racionales, sino todo lo contrario: están contenidas en ésta para constituir una economía única e integral de la revelación».

76. Cf. *infra*, 264s.

77. Cf. P. EICHER, *Offenbarung*, o. c., 143s.

78. Cf. M. SECKLER, *Aufklärung und Offenbarung*, en *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, t. 21, Herder, Freiburg 1980, 56.

4. El lugar de la revelación: escrituras y tradiciones

Como ya se ha indicado, la continuación del texto es una relectura de los dos primeros decretos de la cuarta sesión del concilio de Trento. Después de enfrentarse con los que destruyen las bases de la sociedad y con los defensores del racionalismo o del naturalismo de la Ilustración, el texto vuelve al punto de partida de su genealogía de los errores de los tiempos modernos: la desarticulación de las tres instancias de la Escritura, de la Tradición y del magisterio eclesial[79].

No sólo del «*Evangelio como fuente* de toda verdad saludable y de toda regla moral», sino de su *interpretación*, tal como acaba de proponerse bajo el concepto de «revelación sobrenatural», se dice que «*se contiene en* los libros escritos y en las tradiciones no escritas, que recibidas por los apóstoles de boca de Cristo mismo, o por los mismos apóstoles bajo la inspiración del Espíritu Santo transmitidas como de mano en mano, han llegado hasta nosotros»[80]. No puede, por tanto, pensarse que exista alguna distancia entre la fuente y esta interpretación.

5. La inspiración de los libros sagrados

El tercer párrafo, que cita a grandes rasgos el primer decreto de Trento[81], aporta sobre todo algunas precisiones importantes sobre la canonicidad y la inspiración[82] de los *libros del Antiguo y del Nuevo Testamento*:

> Ahora bien, la Iglesia los tiene por sagrados y canónicos, no, porque compuestos por sola industria humana, hayan sido luego aprobados por ella; ni solamente porque contengan la revelación sin error, sino porque escritos por inspiración del Espíritu Santo tienen a Dios por autor y como tales han sido transmitidos a la misma Iglesia.

El texto se opone en primer lugar a dos perspectivas insuficientes: una explicación puramente histórica o sociológica de la canonicidad de las Escrituras, que insistiese, como la exégesis histórico-crítica, únicamente en la composición del libro y en su recepción por las comunidades eclesiales; y la que argumentase a partir del contenido de las Escrituras y se privara entonces de la posibilidad de distinguir el estatuto propio del libro bíblico del de otros textos del magisterio, que «contienen también la revelación sin error». La razón dogmática de la canonicidad de las Escrituras reside en su inspiración o, lo que es lo mismo, en el hecho de que tienen a Dios mismo como autor.

Esta afirmación sitúa claramente la inspiración y la canonicidad del lado de la revelación, pero deja abierta la cuestión de la articulación entre la composición

79. Mons. Caixal y Estrade insistió en el vínculo orgánico entre estas tres instancias: cf. *Mansi* 50, 155 D - 157 D.

80. *COD* II-2, 1639, 22-25; *DzS* 3006; *MI* 414; cf. *supra*, 113s.

81. A petición de muchos Padres, la versión definitiva de la Constitución cita lo más fielmente posible los textos de Trento.

82. Según Gasser, no hay diferencia entre canonicidad e inspiración: «En nuestro esquema el libro canónico es la misma cosa que el libro inspirado» (*Mansi* 51, 281 D).

realizada por el autor humano y la inspiración del Espíritu Santo. Todo esto constituirá un problema durante la crisis modernista. Presupone sin embargo, según las explicaciones de Franzelin ante la *Diputación* el 11 de enero de 1870, la diferencia entre el carisma de la inspiración, ligada a la época constitutiva de la revelación, y la asistencia permanente (*assistentia*) del Espíritu, que permite a la Iglesia no solamente recibir el canon de las Escrituras, sino guardar también e interpretar con fidelidad el «depósito de la fe»[83]. ¿Cómo pudo entonces la Iglesia reconocer el carácter inspirado y canónico de tal o cual libro? El concilio no define ni que todos los libros le hayan sido transmitidos directamente por los apóstoles como libros inspirados[84], ni que la inspiración de tal o cual escrito haya sido reconocida gracias a una tradición divino-apostólica explícita sobre él. Hay que recurrir aquí a la explicación de Franzelin ante la *Diputación,* que considera a la Escritura y a la Tradición como «dos modos» (*duplex modus*) de la Palabra de Dios: la presencia de la revelación en la tradición oral de la Iglesia le permite reconocerla en tal o cual libro bíblico. Esta explicación funcional[85] se sitúa muy lejos de la perspectiva de las «dos fuentes», que una cierta tradición había reproyectado y reproyectará más tarde en los textos del Vaticano I[86].

6. De la escritura y de la tradición al magisterio eclesial

Finalmente, el cuarto párrafo relaciona a la Escritura y a la tradición con la tercera instancia que es el magisterio eclesial, dando la interpretación auténtica del segundo decreto del concilio de Trento:

> [...] Nos, renovando el mismo decreto, declaramos que su mente es que, *en materias de fe y costumbres que atañen a la edificación de la doctrina cristiana,* ha de tenerse por verdadero *sentido de la sagrada Escritura aquel que sostuvo y sostiene la santa madre Iglesia, a quien toca juzgar del verdadero sentido e interpretación de las Escrituras santas*; y, por tanto, a nadie es lícito interpretar la misma Escritura sagrada contra este sentido *ni tampoco contra el sentir unánime de los Padres.*

Es éste el párrafo de la Constitución que más se discutió en la *Diputación* y por parte de los padres conciliares[87]. La formulación definitiva que sigue estando muy cerca del texto del concilio de Trento (en cursiva en la cita) tiene una doble finalidad. Propone de antemano una lectura *positiva* del concilio anterior, que se había contentado con excluir la contradicción «confesional» entre el juicio privado o sentido personal y el juicio de la Iglesia o sentido eclesial de las Escrituras. Presupuesta por Trento, se afirma aquí positivamente la responsabilidad magiste-

83. *Mansi* 50, 331 C - 333 A; W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition...*, o. c., 405-413 valora fuertemente este punto.

84. El *per apostolos* se quitó expresamentre para dejar abierta la cuestión histórica de los autores.

85. *Mansi* 50, 332 C-D.

86. Cf., por ejemplo, Alexander Kerrigan, *Doctrina concilii Vaticani I de "sine scripto traditionibus"* (1963), en *De doctrina Concilii Vaticani Primi...*, o. c., 26.

87. Cf. la exposición del debate por mons. Gasser en su *relatio* del 5 de abril 1870: *Mansi* 51, 286 D - 289 D.

rial de de la Iglesia como autoridad de *juicio* y de *interpretación*. La Constitución recoge luego la versión *negativa* de Trento sobre el «consenso unánime de los Padres, garantizando de este modo la libertad de los exégetas, ligados solamente por una norma negativa de no-contradicción con el magisterio, y el «consenso unánime» de la Tradición. W. Kasper subraya que el restablecimiento de la formulación tridentina al final del debate, que distingue claramente entre el «sentido eclesial», caracterizado por un juicio explícito, y el «consenso de los Padres», infinitamente más amplio, excluye formalmente la identificación, defendida por algunos teólogos romanos como Perrone, entre la tradición y la doctrina definida por el magisterio eclesial[88].

Con este párrafo el texto se cierra de nuevo sobre sí mismo. No solamente vuelve al punto de partida sobre la genealogía de los errores de los tiempos modernos, sino que define su propio estatuto como el resultado de un juicio magisterial y de una interpretación de las Escrituras. La fórmula consagrada «el sentido que sostuvo y sostiene la santa madre Iglesia» volverá a aparecer luego como consecuencia de un texto que se presenta en su totalidad como «edificio de la doctrina cristiana», cuyos «fundamentos» epistemológicos están ahora bien afianzados: en la base, una racionalidad humana, abierta a la trascendencia, y, descansando en el fundamento natural de la sociedad, la revelación sobrenatural que *implica* una articulación formal de las tres instancias de la Escritura, de la Tradición y del magisterio eclesial. El juicio magisterial garantiza finalmente la cohesión del conjunto del edificio como interpretación auténtica de las Escrituras y de la Tradición.

IV. EL CAPÍTULO IV: LA FE

Sin ninguna fórmula de introducción, este capítulo continúa la exposición doctrinal, tratando ahora de la respuesta del hombre a la revelación. El texto se desarrolla en dos parte: la primera propone un análisis detallado de la *estructura de la fe*, situándola, según el procedimiento de selección que ya hemos expuesto, en relación con las exigencias de la «razón creada»; la segunda determina *la posición de la Iglesia en el acto de fe*. El vínculo entre estos dos aspectos se establece en un breve párrafo[89], muy debatido durante el concilio, sobre la *forma dogmática* de la fe, que precisa lo que se había dicho en el capítulo anterior sobre el juicio magisterial, dejando la última determinación de este juicio para la Constitución *Pastor Aeternus*.

88. Cf. W. KASPER, *Die Lehre von der Tradtion...*, o. c., 415s y 420s.
89. *COD* II-2, 1641, 28-31.

1. La estructura de la fe

El punto de partida: la dependencia del hombre respecto a Dios.

La primera frase figuraba inicialmente en el capítulo II para establecer contra el racionalismo la *posibilidad* de una revelación sobrenatural; en la versión definitiva, vincula la definición de la fe con su condición de posibilidad, la relación entre la criatura y el Creador, expuesta en el capítulo I, que sigue siendo el fundamento de la Constitución:

> Dependiendo el hombre totalmente *de Dios como de su creador y señor*, y estando la razón humana enteramente sujeta a la Verdad increada, cuando Dios revela estamos obligados a prestarle por la fe plena obediencia de entendimiento y de voluntad[90].

Así pues, el punto de partida es la *total dependencia* del hombre y de su razón respecto a Dios, que se deriva directamente de la teología de la creación ya desarrollada y llevada aquí hasta el extremo, en virtud de la oposición al racionalismo. Esta dependencia ontológica, que se supone universalmente reconocible, es la que fundamenta la *obligación*[91] *de todos de creer* en Dios desde el momento en que se revela. La insistencia en la sumisión total de la criatura al Creador afecta evidentemente a la primerísima determinación de la fe como «obediencia» (*obsequium*)[92] o «sumisión del entendimiento y de la voluntad» al Dios «infinito en entendimiento, en voluntad y en toda perfección», según los atributos enumerados en el capítulo I. Podría creerse que se trata en este caso de una perspectiva paulina[93]. Pero no es ésa nuestra opinión, ya que el apóstol subraya en la obediencia de la fe sobre todo el aspecto de la escucha (*oboeditio*), registrado por el concilio de Trento y fuertemente valorado por la *Dei Verbum*[94]. Veremos cómo este desplazamiento tiene consecuencias importantes en lo que se refiere al lugar de la libertad en el acto de fe.

Una primera definición de la fe

Esta frase de introducción va seguida inmediatamente por la definición solemne («la Iglesia católica profesa») de la estructura fundamental de la fe:

> Esta fe, que es *comienzo de la salvación del hombre*, la Iglesia católica profesa que es una virtud sobrenatural por la cual, *prevenidos por Dios y ayudados por la gracia, creemos que son verdaderas las cosas que él nos ha revelado*, no ya por su verdad intrínseca percibida por la luz natural de la razón, sino por la autoridad de

90. *COD* II-2, 1641, 2-5: *DzS* 3008; *MI* 415. Los pasajes citados fuera de texto en esta sección son la continuación del mismo capítulo III.

91. En virtud del contexto, la extensión del «nosotros», que alude ante todo al sujeto eclesial del texto, es mucho más amplio.

92. Cf. también el canon 1, que refuerza el aspecto jerárquico del concepto de obediencia (debida a Dios como a un superior): «Si alguno dijere que la razón humana es de tal modo independiente que no puede serle imperada (*a Deo imperari*) la fe en Dios, [...]»: *COD* II-2, 1647, 29s; *DzS* 3031; *MI* 420.

93. Es la tesis de H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch...*, o. c., 235s.

94. Cf. *Dei Verbum*, 5, que cita a Rom 16,26; Rom 1,5 y 2 Cor 10,5-6, subrayando la «obediencia de la fe» (*oboeditio*): cf. *infra*, 414-415.

Dios mismo que se revela, y que no puede engañarse ni engañarnos. «Porque la fe, dice el apóstol, es la sustancia de lo que esperamos y la prueba de las realidades que no se ven» (Heb 11,1).

Esta definición, que no pretende ser completa[95], recoge algunos elementos de la descripción del acto de fe del decreto sobre la justificación del concilio de Trento (en cursiva en el texto citado), Pero la cita no es sólo selectiva[96]. Su sentido ha quedado también desplazado por lo que se ha añadido, en virtud de la oposición circunstancial a la definición racionalista y semi-racionalista (Günther y Hermes) de la fe. Así pues, del devenir de la justificación se pasa a la fe *en general*, considerada según la perspectiva formal de una distinción absoluta entre la fe y el saber[97].

Definida primero como virtud *sobrenatural*, la fe queda integralmente situada en la economía sobrenatural, de la que se hablaba anteriormente. Es la orientación del hombre, gracias a la revelación sobrenatural, hacia un fin sobrenatural, expresado aquí según la terminología de Trento como «el comienzo de la salvación», «preparado y acompañado por la gracia divina». El texto señala a continuación el objeto *material* de la fe: «creemos ser verdadero lo que por él ha sido revelado». Encontramos también aquí el «estrechamiento gnoselógico», ya señalado, que prepara la identificación entre las cosas reveladas por Dios y su proposición dogmática por la Iglesia en la mitad del capítulo. Finalmente, la intención del párrafo aparece en la definición del objeto *formal*[98] de la fe, «la autoridad infalible de Dios que revela». Por consiguiente, la fe se define últimamente *como una relación de obediencia a la autoridad de Dios*, que se le exige ciertamente a una razón abierta a la transcendencia, pero que se distingue formalmente de ella. Porque el ejercicio de la razón se basa en la evidencia intrínseca de lo que se percibe; la fe, por el contrario, se fundamenta en la autoridad extrínseca de Aquel que comunica infaliblemente la verdad.

El concilio adopta aquí la perspectiva antropológica y epistemológica del tratado de la fe de la *Suma* de santo Tomás, que se sirve de la definición de la fe en Heb 11,1 para situarla entre los diferentes actos del entendimiento[99]: por una parte está la visión completa de una cosa, de los primeros principios de una ciencia por ejemplo, que supone evidencia y certeza; por otra, la duda o la opinión que producen la indecisión. La fe no se identifica ni con la una ni con las otras. En primer lugar, no supone ninguna evidencia –se adhiere a una verdad que no es evidente para ella (*non apparentium*)–; y después, tampoco tiene que ver nada con la duda, ya que se adhiere con certeza –actitud a la que alude la terminología de la

95. *Mansi* 51, 313 A.

96. Se trata de referencias a los capítulos VI: («[los hombres] se disponen para la justicia misma al tiempo que, *excitados y ayudados de la divina gracia* [...], se mueven libremente hacia Dios, *creyendo que es verdad lo que ha sido divinamente revelado* y prometido») y VIII («se dice somos justificados por la fe, porque *la fe es el principio de la humana salvación*») del decreto de Trento sobre la justificación: cf. t. II, 257-260 y 263s.

97. Cf. el canon 2: *COD* II-2, 1647, 31-34; *DzS* 3032; *MI* 420.

98. Mientras que el «objeto material» de la fe designa su *contenido*, el «objeto formal» se refiere al *tipo de relaciones* que se aceptan por el acto de *creer*.

99. *STh* II-II, q. 4, a. 1: «¿Hay una buena definición de la fe en la que da el apóstol...?»; cf. *supra*, 113s.

prueba (*argumentum*: cf. Heb 11,1). Supone de hecho una opción voluntaria (*electio voluntaria*) que descansa en última instancia en la autoridad divina (*auctoritas divina*)[100]. Pero, mientras que santo Tomás corrige esta perspectiva extrinsecista con su exégesis de la primera parte de Heb 11,1, que insiste en una cierta presencia o en un primer «esbozo» *en nosotros* de las realidades que esperar –la bienaventuranza–, el concilio se atiene al *principio formal* de una diferencia ontológica entre la autoridad y la razón y no reproduce hasta el último minuto, y para la forma, la totalidad de la cita de Heb 11,1[101].

Efectivamente, en estricta correlación con el esquema «naturaleza-sobrenatural», la tensión entre la razón y la autoridad es el tema principal de la Constitución y hasta del concilio Vaticano I[102]. El fundamento dogmático de esta oposición se encuentra en este párrafo. En las otras partes del texto, la autoridad infalible del Dios creador y Señor que se revela, es decir lo que constituye el objeto *formal* de la fe, se comunica al conjunto de las instancias mediadoras de la Iglesia: ante todo a la Escritura (capítulo II), que es canónica, no ya por su composición humana o por su recepción, ni por la inteligibilidad de su contenido, sino porque tiene a Dios por autor; luego, «al magisterio divino de la Iglesia», es decir, a la *autoridad* del concilio de Trento» y a la «*autoridad* del papa» (prólogo)[103]. La segunda parte del capítulo III mostrará la justificación dogmática de esta comunicación de la autoridad divina a la Iglesia. Ya hemos señalado el desplazamiento global del concepto de autoridad hacia una perspectiva más voluntarista y extrinsecista, en detrimento de su carácter «testimonial». Este desplazamiento supone en última instancia *una concepción jurídica de la revelación o de su autoridad* que se opone al principio crítico de la autonomía, legitimando no solamente la estructura jerárquica de la sociedad eclesial, sino también la posición privilegiada del derecho de la Iglesia respecto a los fundamentos de las sociedades humanas. En este horizonte es donde hemos de comprender la definición de la fe como obediencia a Aquel que comunica infaliblemente la verdad.

Los intérpretes del párrafo que aquí comentamos oscilan entre la valoración de este contexto polémico[104] y la atención a la persistencia de algunos aspectos personalistas en el concepto de fe[105]. A nuestro juicio, sería conveniente no infravalorar, a partir de una sensibilidad más contemporánea, la oposición inconcilia-

100. Para un análisis detallado del empleo de la carta *a los Hebreos* en la Constitución *Dei Filius*, cf. Chr. THEOBALD, *L'Épître aux Hébreux dans la théologie de saint Thomas au Concile Vatican I*, en Centre Sèvres, *"Comme une ancre jetée vers l'avenir". Regards sur l'Épître aux Hébreux* , Médiasèvres, Paris 1995, 19-35.

101. *Mansi* 51, 210 C, 301 y 317 C-D.

102. Cf. Y. CONGAR, *L'eccclésiologie de la Révolution française au concile de Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, en Varios, *L'ecclésiologie au XIXe siècle*, Cerf, Paris 1960, 77-114; cf. también H. J. POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch...*, o. c., 65 y P. EICHER, *Offenbarung*, o. c., 120-134.

103. Cf. también el epílogo: «Por las entrañas de Cristo suplicamos [...] y por la autoridad del mismo Dios y salvador nuestro les mandamos [...]»: *COD* II-2, 1649, 18s; *DzS* 3044; *MI* 421.

104. Es lo que ocurre con el análisis de P. EICHER, que a nuestro juicio exagera el aspecto extrinsecista del texto.

105. Cf. H. J. POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch...*, o. c., 247-252, que insiste en el juego relacional oculto en el dativo *revelanti Deo* y en el carácter integral de la confianza o de la entrega de sí mismo del creyente, significado en la idea de «sumisión *plena*».

ble entre la autoridad de la revelación y la razón crítica, que determina la lucha del «magisterio extraordinario» del Vaticano I contra los «errores de los tiempos modernos». Esto no impide que el lector de hoy se muestre atento a ciertos elementos del texto, sobre todo en los párrafos siguientes, a los que se dedicó el trabajo reequilibrador del Vaticano II.

La fe, homenaje razonable del hombre a Dios

Los dos párrafos siguientes completan y matizan la primera definición de la fe, luchando siempre en los dos frentes del racionalismo y del tradicionalismo o del fideísmo: la obediencia de la fe debe ser «conforme a la razón» (párrafo 2), puesto que conviene que sea responsable y libre, a pesar de estar totalmente llevada por la gracia (párrafo 3). Así pues, el texto sigue explicitando el sistema de los presupuestos de la fe (*praeambula fidei*). Pero mientras que los dos primeros capítulos de la Constitución ponían los fundamentos de la *demonstratio religiosa*, los dos párrafos siguientes se sitúan en el terreno de la *demonstratio christiana*[106]. Sin embargo, el concilio insiste unilateralmente, y de manera casi positivista, en el carácter objetivo y «científico» de esta «demostración», oponiéndose a la perspectiva de la escuela de Tubinga (J. E. Kuhn)[107], que sitúa los «preámbulos» y los «motivos de credibilidad» en el círculo hermenéutico entre la inteligencia y la fe. La crítica contra cierto objetivismo por parte de los teólogos de Tubinga se refiere en realidad a la distinción tan problemática, incluso en el plano dogmático, establecida por la apologética del siglo XVIII entre el *hecho* de la revelación y su *contenido* u «objeto material». No basta con probar por medio de la razón natural el hecho de «la autoridad de Dios que no puede ni engañarse ni engañar», para hacer razonable la recepción del contenido de la fe, propuesto por la Iglesia. Veremos que la Constitución presupone esta misma distinción entre el contenido dogmático (del que se tratará en el párrafo cuarto) y el hecho del que se habla inmediatamente después:

> Sin embargo, para que el obsequio de nuestra fe fuera conforme a la razón (cf. Rom 12,1), quiso Dios que a los auxilios internos del Espíritu Santo se juntaran argumentos externos de su revelación, a saber, hechos divinos y, ante todo, los milagros y las profecías que, mostrando de consumo luminosamente la omnipotencia y ciencia infinita de Dios, son signos certísimos y acomodados a la inteligencia de todos, de la revelación divina.

Como ocurría ya en el caso del «conocimiento natural de Dios», el concilio no se pronuncia aquí más que sobre la capacidad objetiva de la razón de verificar, no ya la verdad, sino la «credibilidad» de la revelación[108], basándola dogmáticamente en la voluntad misma de Dios –«quiso Dios que...»–, que espera del hombre una fe «conforme a la razón» (*obsequium rationi consentaneum*, transformación de Rom 12,1). Esta *posibilidad* de una verificación racional no exclu-

106. Cf. *supra*, 186.

107. FRANZELIN cita a KUHN en su *Votum:* Cf. H. J. POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch...*, o. c., 256-260 y referencias.

108. El capítulo IV confirmará el capítulo III: «La recta razón demuestra los fundamentos de la fe»: *COD* II-II, 1645,15; *DzS* 3019; *MI* 418.

ye ni mucho menos, sino que incluye el que, *en la historia concreta*, la «demostración« sea siempre el fruto de una colaboración entre los «auxilios internos del Espíritu Santo» y los «argumentos externos», según el cardenal Dechamps en sus *Entretiens sur la démonstration catholique*: «No hay más que dos hechos que verificar, uno en vosotros, el otro fuera de vosotros, y el testigo de los dos sois vosotros mismos»[109]. Dicho esto, el párrafo 2 y el canon 3 se oponen ante todo a los que excluyen *por principio* la posibilidad de criterios externos[110], que se dicen «acomodados a la inteligencia de todos». Se trata una vez más de una afirmación conforme con la ambición de los *praeambula* de alcanzar al hombre en un terreno neutro, «antes de haber recibido la fe» (como decía el esquema primitivo)[111], sin excluir por otra parte la presencia de «auxilios internos».

Los motivos de credibilidad: las profecías y los milagros

¿Cuáles son esas manifestaciones externas de la revelación? El capítulo utiliza seis términos diferentes para designarlos: «argumentos externos» (*externa argumenta*, que recuerdan el *argumentum non apparentium* de Heb 11,1), «hechos divinos», «signos» (*signa*, que será utilizado también a propósito de la Iglesia), «notas evidentes» de la Iglesia, «motivo de credibilidad» y «testimonio irrefragable» (*testimonium irrefragabile*). Subrayan, bien sea su carácter objetivo (hechos divinos y notas evidentes), bien su valor apologético (argumentos), bien lo que producen en el sujeto (motivos de credibilidad). Tanto si se trata de «signos» como de «testimonios», que se alojan precismente en el espacio entre la evidencia imposible y la exigencia de una fe responsable, este punto, todavía poco explorado aquí, producirá sus efectos en la teología fundamental del siglo XX. Notemos, sin embargo, la insistencia que se pone en la «certeza» de estos signos (*signa certissima*), que ya encontrábamos en el capítulo II, y en su función puramente *factual*, subrayada además en el canon 4[112].

Entre estas manifestaciones exteriores de la revelación, el texto menciona sobre todo los milagros y las profecías, objetivo de la crítica exegética liberal (cf. canon 4)[113]. En la perspectiva limitada de los desarrollos sobre el «Dios Creador y Señor» (capítulo I), la Constitución los comprende como «demostración» de su «omnipotencia» (milagros) y de su «ciencia infinita» o de su «providencia» (pro-

109. Card. DECHAMPS, *Entretiens sur la démonstration catholique de la révélation chrétienne*, en *Oeuvres complètes*, H. Dessain, Malines 1874, 16; R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, o. c, 131-222, que considera con VACANT el capítulo III como «el corazón de la Constitución», exagera un tanto la importancia de la «teoría de los dos hechos interno y externo» en la primera parte de este capítulo, subestimando el extrinsecismo del texto.

110. Cf. el canon 3: «Si alguno dijere que la revelación divina no puede hacerse creíble por signos externos y que, por lo tanto, deben los hombres moverse a la fe por *sola* la experiencia interna de cada uno y por la inspiración privada, [...]»: *COD* II-2, 1647, 35-37; *DzS* 3033; *MI* 420.

111. *Mansi* 50, 63 D.

112. Cf. el canon 4: «Si alguno dijere que no puede darse ningún milagro y que, por ende, todas las narraciones sobre ellos [...] hay que relegarlas entre las fábulas o mitos, o que los milagros no pueden nunca ser conocidos con certeza y que con ellos no se prueba legítimamente el origen divino de la revelación cristiana, [...]»: *COD* II-2, 1647,38-42; *DzS* 3034; *MI* 420.

113. Volveremos sobre ello a propósito de la cuestión bíblica: *infra*, 271-277.

fecías). No se puede menos de observar el carácter unilateral de esta visión «extrinsecista», que separa los actos de las palabras y los signos del contenido de la revelación, nueva señal de ese «estrechamiento intelectual» de la fe, que ya hemos señalado. Este último no se ve desmentido por el retorno a la historia bíblica con la evocación de las figuras de Moisés, de los profetas, de «Cristo nuestro Señor» y de los apóstoles. Las dos citas con que termina el párrafo se refieren respectivamente a la predicación apostólica confirmada por signos (Mc 16,20) y a la presencia continua de una palabra profética en la Iglesia (2 Pe 1,19).

La fe, obra del Espíritu

La insistencia en el peso objetivo de los «motivos de credibilidad» no elimina ni la obra del Espíritu en en el momento de «consentir a la predicación evangélica», ni la libertad de la fe comprendida como «obediencia *libre*». Es lo que explicita el último párrafo de esta parte del capítulo (dirigido de nuevo contra Hermes)[114], en referencia al concilio II de Orange y volviendo de nuevo al decreto sobre la justificación de Trento (en cursiva en el texto).

> Mas aun cuando el asentimiento de la fe no sea en modo alguno un movimiento ciego del alma, nadie, sin embargo, *puede consentir a la predicación evangélica*, como es menester para conseguir la salvación, *sin la iluminación e inspiración del Espíritu Santo, que da a todos suavidad en consentir y creer a la verdad* [canon 7 del concilio de Orange]. Por eso la fe, aun cuando no obre por la caridad (cf. Gál 5,6), es en sí misma un don de Dios, y su acto es obra que pertenece a la salvación; obra por la que el hombre presta a Dios mismo *libre* obediencia, *consintiendo y cooperando a su gracia, a la que podría resistir* [cf. el capítulo V del decreto sobre la justificación de Trento].

Así pues, la fe de la que aquí se trata es siempre la fe considerada «en sí misma», es decir, la que *puede* existir independientemente de la caridad, *la fe muerta del* concilio de Trento, y que se comprende de antemano desde el ángulo de la «adhesión» (*assensus*) al contenido dogmático. Esta fe, y no solamente la fe confianza (*fiducia*) de los luteranos o la fe viva (*fides viva*) de Hermes, posee las características esenciales de ser «obra del Espíritu», «don de Dios» o «fruto de su gracia» y, en virtud de este origen, «obra saludable», «orientada a la obtención de la salvación».

La libertad de esta adhesión de la fe –otro tema del párrafo– está ya garantizada por su «conformidad con la razón». Pero el texto precisa ahora esta libertad distinguiéndola de una libre adhesión a unos argumentos constrictivos. «La libertad que el concilio intenta afirmar no es solamente la libertad de ejercicio, es decir, la libertad de cumplir el acto o de abstenerse, sino la libertad de especificación, es decir, la libertad de zanjar en un sentido o en otro»[115]. No se ex-

114. «Este párrafo va dirigido contra Hermes y sus partidarios, que afirman que la gracia sobrenatural no es necesaria para la fe, y que la voluntad no es libre en el asentimiento que presta a la verdad»: *Mansi* 51, 47 C; cf. también las dos partes del canon 5; «Si alguno dijere que el asentimiento a la fe cristiana no es libre, sino que se produce necesariamente por los argumentos de la razón; o que la gracia de Dios sólo es necesaria para la fe viva que obra por la caridad,[...]»: *COD* II-2, 1647, 43-45; *DzS* 3035; *MI* 420.

115. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, o. c, 184.

plicita el papel que aquí se concede a la voluntad en el acto de fe[116]; se explicitará luego durante la crisis modernista y en la teología fundamental del siglo XX. Por otra parte, la misma libertad es la que aquí entra en juego respecto a la gracia, que es necesaria pero no necesitante, aunque las relaciones entre el sujeto de la fe, su libertad y la gracia se expresan en términos más bien exteriores, e incluso «extrinsecistas»: el hombre presenta a Dios su «libre obediencia»[117], un acto que es libre porque el que lo pone puede acoger y cooperar con la gracia o resistir a ella.

2. El papel de la Iglesia en el acto de fe

La forma dogmática del contenido de la fe

Estamos aquí en el umbral del contenido dogmático o del objeto material de la fe:

> Ahora bien, deben creerse con fe divina y católica todas aquellas cosas que se contienen en la palabra de Dios escrita o tradicional, y son propuestas por la Iglesia para ser creídas como divinamente reveladas, ora por solemne juicio, ora por su ordinario y universal magisterio.

Este breve párrafo sobre la forma dogmática de la fe, que introduce la segunda parte del capítulo sobre la posición de la Iglesia en el acto de fe, presenta un cierto paralelismo con el capítulo II de la Constitución que va desde la revelación sobrenatural hasta la Iglesia, pasando por la Escritura y la Tradición en las que está contenido lo revelado. Fue introducido en un segundo tiempo por la insistencia repetida de mons. Senestrey, obispo ultramontano de Ratisbona, que quería ver reafirmada solemnemente por el concilio contra Döllinger la doctrina expuesta por Pío IX en su carta de 1853 al arzobispo de Munich[118]. Este texto finalmente claro planteó no pocos problemas durante los debates conciliares y más tarde a los intérpretes[119]. En su forma actual, comprende dos puntos.

Recogiendo casi literalmente la fórmula de Felipe Neri Chrismann[120], el texto empieza indicando la doble condición de la enseñanza *dogmática* de la Iglesia, que tiene que conjugar la referencia a la Escritura y a la Tradición –«todas aquellas cosas que se contienen en la palabra de Dios escrita o tradicional»– *y* su proposición por la Iglesia «como divinamente reveladas». Es éste exactamente el

116. Cf. la definición de la fe en el primer párrafo del capítulo como «plena obediencia de entendimiento y de voluntad».

117. El Vaticano II hablará de «la obediencia de la fe por la que el hombre *se entrega por completo libremente a Dios*»: cf. *infra*, 414s.

118. Cfl. *supra*, 192.

119. Cf. el estudio de M. Caudron, *Magistère ordinaire et infaillibillité pontificale d'après la Constitution* Dei Filius: *EThL* 63 (1960) 393-431, publicado en vísperas del Vaticano II y recogido en 1969 en *De doctrina Concilii Vaticani Primi*, o. c., 122-160. Sobre la asunción de esta fórmula en los Códigos de derecho canónico de 1917 y 1983 y en el Vaticano II, cf. B. Sesboüé, *Magistère "ordinaire» et magistère «authentique"*: *RSR* 84 (1996) 267-275.

120. Cf. *supra*, 170.

sentido de la expresión «creer con fe divina *y católica*»[121]. Según W. Kasper, este «concepto estricto adquiere en la Iglesia un espacio considerable de libertad», concretado además por el derecho canónico de 1917 (can. 1323, § 3), que estipula que no se puede presumir la obligación de creer tal o cual punto. Esta obligación tiene que ser establecida estrictamente para cada caso[122].

Chrismann no limitaba ya el campo de lo dogmático a las definiciones solemnes. Recogiendo la doctrina de la carta de Pío IX, el concilio distingue dos formas de enseñanza magisterial, fijando al mismo tiempo los sujetos respectivos que las ejercen y la naturaleza de sus actos doctrinales: el «juicio solemne» y el «magisterio ordinario y universal». No queriendo abordar prematuramente la cuestión de la infalibilidad pontificia, la formulación escogida hace simplemente una distinción entre la Iglesia reunida (*Ecclesia coadunata*) en concilio ecuménico –y eventualmente el papa hablando *ex cathedra* como representante de la Iglesia universal– y la Iglesia dispersa por todo el mundo (*Ecclesia dispersa*)[123]. Ésta era la terminología de la carta de Pío IX[124]. El acto del magisterio de la «Iglesia reunida», o del pontífice romano, es llamado «juicio solemne» o, en el debate conciliar, «definición solemne». Estos términos indican el aspecto «definitivo» o «irrevocable» de una sentencia pronunciada en un *contexto* de oposición a una herejía concreta[125]. Una vez más, el texto se cierra en sí mismo, coincidiendo con la precisión de las formulaciones del final del Prólogo, con las referencias explícitas al concilio de Trento y con las fórmulas que, al comienzo de los capítulos I, II y IV, indican el estatuto de la Constitución como definición y resultado de un «juicio solemne».

Al mismo tiempo, la mención de la otra forma de la enseñanza, la de un «magisterio ordinario-y-universal»[126] o la de la «Iglesia entera dispersa por todo el universo», según la expresión de Pío IX y de los relatores, abre el texto a aquel espacio de libertad del que se ha hablado antes. La Diputación y los padres conciliares se contentan con dar de ella una descripción negativa, distinguiéndola del «juicio» y de la «definición». La terminología del «consenso *universal*» es la que mejor da cuenta de lo que se pretende: presupuesto siempre *en* la Tradición –por

121. Cf. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, o. c., 190; «Franzelin considera [...] *fides catholica* y *fides universalis* como sinónimos, pero [...] se trata de unas verdades propuestas de tal forma que se imponen a la fe de todos».

122. W. KASPER, *Dogma y palabra de Dios*, o. c., 46

123. La distinción entre *Iglesia dispersa* e *Iglesia reunida* procede de mons. MONZÓN Y MARTINS: cf. *Mansi* 51, 225s.

124. La fe divina «habría también de extenderse a las materias que se enseñan como divinamente reveladas por el magisterio ordinario de toda la Iglesia extendida por el orbe y, por ende, con universal y constante consentimiento son consideradas por los teólogos católicos como pertenecientes a la fe»: *DzS* 2879; *MI* 399.

125. Cf. la explicación que hace Mons. GASSER del término *definir* en el contexto más restringido de la infalibilidad pontificia: «De todas formas, no entra en el espíritu de la Diputación de la fe que este término deba tomarse en un sentido forense, de manera que significase solamente el fin impuesto a la controversia que se ha suscitado a propósito de una herejía o de una doctrina que es propiamente de fe; la palabra *define* significa que el papa da su juicio sobre una doctrina que concierne a la fe y a las costumbres, directamente y de una manera definitiva (*terminative*): *Mansi* 52, 1316 A.

126. Así es como B. SESBOÜÉ escribe la fórmula, subrayando de este modo el vínculo inseparable entre ordinario y universal que algunos intérpretes infravaloran, aplicando el término *ordinario* tan sólo al magisterio pontificio.

ejemplo, «según la fe *universal* de la Iglesia», afirmada en el concilio de Trento–, presente en la predicación, en los Símbolos de fe, en la liturgia, en el consenso de los Padres y de los doctores, en la enseñanza de los obispos en sus respectivas Iglesias, este magisterio ordinario-y-universal –palabra de Dios *en* la apalabra diaria de la Iglesia– no puede ser constatado y verificado más que *a posteriori*, precisamente debido a su «dispersión» en el espacio y en el tiempo. Ésta es, como en el capítulo II que se refiere de forma *negativa* al «consentimiento unánime de los Padres», la apertura que prohíbe formalmente la identificación entre la Tradición y la doctrina «definida por un juicio solemne».

La obligación de creer

Después de tratar del objeto *formal* de la fe, demostrado por los motivos de «credibilidad», y de su objeto *material*, el contenido dogmático propuesto por la Iglesia, la segunda parte del capítulo trata finalmente de la *obligación* de creer, basada en el motivo de «credentidad»[127] de la fe, de la que se trata después del primer párrafo. Se condena un solo error, atribuido a Hermes, Günther y Schmid[128] y formulado en el canon 2. Éste se refiere al *católico* que piensa que puede «suspender su asentimiento» o «poner en duda la fe que ha recibido», en nombre de una exigencia de verificación intelectual de sus convicciones, que sería la misma para todos los hombres. Esta exigencia supondría que no hay ninguna diferencia entre los «fieles» y «los que no han llegado todavía a la única fe verdadera»[129]. El texto protege la «*libre* obediencia de la fe (de la que se habló en el párrafo 3) contra el malentendido de una libertad de conciencia, entregada a un mero examen intelectual sin reconocerse tocado por la obligación de creer[130]. Se trata en este caso de un punto capital en el debate sobre la libertad religiosa, emprendido en la Iglesia desde el *Syllabus* hasta el decreto *Dignitatis humanae* del concilio Vaticano II. Sería un error cerrar los ojos ante el vínculo tan íntimo que se da entre esta cuestión de teología política y la concepción de la «libertad de la fe», tal como se expuso en 1870 y se matizó en 1965.

Lo cierto es que la Constitución trata al mismo tiempo de la obligación de creer y de los medios para corresponder a ellos. Lo hace dentro del marco de la *demonstratio catholica*, tercer tratado de la teología fundamental, que fundamenta expresamente la autoridad de la Iglesia «como guardiana y maestra de la verdad revelada»[131] en la necesidad de la obediencia de la fe.

El relator de la Diputación dividió los párrafos 5 y 6 en cuatro puntos. Refiriéndose a Heb 11,1 y a los capítulos VII y XIII del decreto de Trento sobre la

127. La credentidad dice más que la credibilidad; expresa el juicio que recae sobre la obligación de creer (*credendum*).

128. Cf. H. J. POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch...*, o. c., 305-315, con referencias.

129. Cf. canon 6: «Si alguno dice que es igual la condición de los fieles y la de aquellos que todavía no han llegado a la única fe verdadera, de suerte que los católicos pueden tener causa justa de poner en duda, suspendido el asentimiento, la fe que ya han recibido bajo el magisterio de la Iglesia, hasta que terminen la demonstración científica de la credibilidad y verdad de su fe, [...]»: *COD* II-2, 1649, 11-5; *DzS* 3036; *MI* 420s.

130. Cf. *Mansi* 50, 91 B-C.

131. *COD* II-2, 1641, 37s; *DzS* 3014; *MI* 416.

justificación[132], la primera frase[133] establece en primer lugar la necesidad de la fe en general, como «virtud sobrenatural», para ser justificado, y la obligación de perseverar en ella para obtener la vida eterna. Viene a continuación un largo desarrollo sobre la obligación *actual* de creer y de perseverar en la fe. Este pasaje explica, según el relator, «cómo nos ayuda Dios a cumplir este deber de la fe. Lo hace en primer lugar por la institución de su Iglesia, que es como una revelación concreta de Dios, que nos presenta simultáneamente las verdades que hay que creer y los motivos de credibilidad. A esta manifestación esplendorosa de la revelación se añade, según el párrafo 6, el auxilio de la gracia divina interna»[134].

Este largo pasaje se desarrolla en tres tiempos: el texto recuerda en primer lugar el *camino histórico* tradicional de la apologética, que demuestra cómo la Iglesia católica fue instituida por Cristo y cómo recibió de él su misión de ser «la guardiana y maestra de la palabra revelada». Esta frase prepara ya la *vía empírica* que se apoya en la figura actual de la Iglesia para establecer su origen y su misión divinas. Esta vía corresponde por otra parte en líneas generales a la *vía de las notas*, es decir, las cuatro «notas» de la Iglesia, «una, santa, católica y apostólica»:

> Porque a la Iglesia católica sola pertenecen todas aquellas cosas, tantas y tan maravillosas, que han sido divinamente dispuestas para la evidente credibilidad de la fe cristiana. Es más, la Iglesia por sí misma, es decir, por su admirable propagación, eximia santidad e inexhausta fecundidad en toda suerte de bienes, por su unidad católica y por su invicta estabilidad, es por sí misma (*per se*) un grande y perpetuo motivo de credibilidad y testimonio irrefragable de su divina legación.

El conjunto de este párrafo 5 termina con una especie de conclusión: la Iglesia es por sí misma un «signo», y por este título invita a entrar en ella a «los que todavía no han creído» y confirma a sus fieles en «la certeza de que la fe que profesan se apoya en fundamento firmísimo»[135].

Estos tres tiempos completan la marcha apologética del conjunto del capítulo, refiriéndose discretamente al «método de la providencia» del cardenal Dechamps[136]. El meollo de este método está en que muestra cómo la obligación de creer no descansa solamente en los «motivos de credibilidad», cuyo examen intelectual podría tener un efecto «suspensivo» para la fe (algo que se rechaza en el canon 6), sino que presenta, a partir de una «evidencia» precientífica, esa prueba moral que es la Iglesia por sí misma (*per se ipsa*). Dicho esto, incluso en este último punto de la demostración, la Constitución no abandona el marco abstracto

132. Cf. el capítulo VII: «Las causas de la justificación son: [...] (causa) instrumental, el sacramento del bautismo, que es el "sacramento de la fe", sin la cual jamás a nadie se le concedió la justificación»: cf. t. II, 261-263 y el capítulo XIII sobre el don de la perseverancia, con las dos citas de Mt 10,22 y 24,13, recogidas en la *Dei Filius*.

133. *COD* II-2, 1641, 32-34; *DzS* 3012; *MI* 416.

134. Mansi 51, 314 B.

135. *COD* II-2, 1641,43 - 1643,3; *DzS* 3013-3014; *MI* 416s.

136. Su influencia en este pasaje es indiscutible: cf. R. KREMER, *L'apologétique du cardinal Dechamps, ses sources et son influence au concile de Vatican*: *RSPT* 19 (1930) 679-702, aun cuando R. SCHLUND, *Zur Quellenfrage der Vatikanischen Lehre von der Kirche als Glaubwürdigkeitsgrund*: *ZKTh* 57 (1950) 443-459, ha mostrado que la idea de la Iglesia como motivo de credibilidad existía ya en la célebre *Theologie der Vorzeit* de Kleutgen, utilizada por Franzelin en los trabajos preparatorios.

de una *cuestión de derecho*: las «notas evidentes de la institución divina» están ahí, para que la Iglesia «*pueda* ser reconocida por todos».

El texto vuelve aquí al Prólogo que había puesto ya en escena el método de la providencia. Aunque respeta debidamente el círculo hermenéutico entre la experiencia actual de la Iglesia (*via empirica*) y su fundamento, es decir la Escritura y la Tradición (*via historica*), esta concepción (particularmente el *per se ipsa*) es la expresión última de un eclesiocentrismo que no deja lugar alguno a una relación crítica entre la Palabra de Dios y la Iglesia. Se presiente ya, quizás sobre todo en este sitio, que el reequilibrio de la teología de la fe por el concilio Vaticano II necesitará no sólo una remodelación de las relaciones entre la obligación de creer y la «libertad religiosa» en las sociedades modernas, sino también un descentramiento de la Iglesia respecto a ella misma, situada «por debajo de la palabra de Dios» y «entre» la obligación de creer y la «libertad de la fe».

Como en el párrafo 2, cuando se hablaba de los «signos externos» de la revelación que acompañan a los «auxilios internos del Espíritu Santo», nos vemos conducidos de nuevo, en el punto siguiente de esta parte (al comienzo del párrafo 6), hacia el «hecho interior»: «A este testimonio [que es la Iglesia por sí misma] se añade el auxilio eficaz de la virtud de lo alto»[137], subraya el texto insistiendo, una vez más en referencia al decreto de Trento, en la idea de que la totalidad del itinerario creyente, el acceso y la confirmación de los que han pasado a la fe para perseverar en ella, es obra de la benevolencia de Dios, que «no abandona a nadie, si no es abandonado»[138]. Este punto, discutido durante el concilio, indica claramente que el motivo de credibilidad y la gracia no son del mismo orden[139] y que la asimetría en los católicos y los que no creen descansa en última instancia, no ya en los razonamientos humanos, sino en la «gracia de arriba». De ahí este último punto, donde se saca la conclusión de este largo desarrollo:

> Por eso, no es en manera alguna igual la situación de aquellos que por el don celeste de la fe se han adherido a la verdad católica y la de aquellos que, llevados de opiniones humanas, siguen una religión falsa; porque los que han recibido la fe bajo el magisterio de la Iglesia no pueden jamás tener causa justa (*justam causam*) de cambiar o poner en duda esa misma fe.

A partir de los años 1890 se desarrolló una controversia sobre la interpretación de este texto y del sentido de «causa justa». Los llamados «objetivistas»[140] defendían la tesis de que el concilio no quiso nunca pronunciarse sobre la culpabilidad *subjetiva* de la duda o de la apostasía, mientras que los «subjetivistas»[141] pretendían que la Constitución no se sitúa solamente en el plano objetivo. Hoy se ha establecido el acuerdo[142] en una solución intermedia. Como el texto se opone únicamente a los que, en nombre de los derechos de la conciencia, generalizan la exigencia de la duda y la posibilidad de la apostasía[143], no se puede decir que el

137. *COD* II-2, 1643, 3s; *DzS* 3014; *MI* 417.
138. *COD* II-2, 1643, 8; *DzS* 3014; *MI* 417.
139. Cf. *Mansi* 51, 327.
140. Por primera vez en Th. GRANDERATH, *Histoire du Concile Vatican...*, o. c.
141. Cf. S. HARENT, art. *Foi*, en *DTC* VI (1920) 286-300.
142. Cf. H. J. POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch...*, o. c., 342-347.
143. Cf. *Mansi* 50, 95 A.

concilio haya decidido nada sobre la culpabilidad de *todos* los casos de «cambio» y de «cuestionamiento de la fe». El conjunto de los párrafos 5 y 6 indica más bien unas condiciones precisas: la eficacia interior de la gracia *y* la evidencia exterior del motivo de «credentidad» que resulta de la experiencia actual del signo eclesial. Esta segunda condición, aludida en la fórmula «haber recibido la fe bajo el magisterio de la Iglesia», muestra la complejidad de la cuestión de la culpabilidad, concretamente en una perspectiva ecuménica. El eclesiocentrismo impidió al concilio darse cuenta de ello.

Nuestro comentario acaba de poner de manifiesto la extrema complejidad del capítulo III de la Constitución, debida al nudo tan difícil de desatar entre tres hilos de argumentación. Está en primer lugar la perspectiva dogmática de la fe a partir de los capítulos centrales del decreto sobre la justificación de Trento, releídos en función de la oposición del concilio Vaticano I al racionalismo. Interviene en segundo lugar la valoración de los *praeambula fidei* a partir de los tres tratados clásicos de la teología fundamental (la *demonstratio religiosa*, la *demonstratio christiana* y la *demonstratio catholica*)[144], basada en la distinción no menos clásica entre el objeto formal, el objeto material y el juicio de credentidad. Aquí es donde se sitúa el esfuerzo notable del concilio por unificar los fundamentos de la fe en torno a los «dos hechos»: el «signo exterior» por excelencia que es la Iglesia (referida a la Escritura y a la Tradición) y los «auxilios interiores del Espíritu Santo». Desgraciadamente, los intérpretes descuidaron demasiado un tercer hilo, el de la trama bíblica de este capítulo, basada esencialmente en la carta *a los Hebreos*. De las siete citas de este texto, cinco se encuentran en este capítulo[145]. Se inscriben perfectamente en el movimiento del texto que, al mismo tiempo que insiste en la *estructura formal* de la fe y de su credibilidad, se orienta progresivamente hacia la *actualidad histórica* de su figura eclesial: es lo que se deduce además de la acción de gracias con que termina el capítulo:

> Siendo esto así, dando gracias a Dios Padre que nos hace dignos de entrar a la parte de la herencia de los santos en la luz (Col 1,12), no descuidemos salvación tan grande, antes bien, mirando al autor y consumador de nuestra fe, Jesús (Heb 12,2), mantengamos inflexible la confesión de nuestra esperanza (Heb 10,23).

V. EL CAPÍTULO IV: LA FE Y LA RAZÓN

Con el último capítulo de la Constitución llegamos a conocer su verdadera finalidad. Habiendo desplegado hasta ahora su propósito en las fronteras de la dogmática, apoyándose en la doctrina del «Dios Creador y Señor», de su revelación sobrenatural y de la fe como respuesta humana, el texto pasa ahora al aspecto epistemológico del discurso, tomando como modelo el tratado *De los lugares teológicos*, que es como el cuarto tratado de teología fundamental. Lo que hemos

144. Cf. *supra*, 186s.

145. Heb 11,2 con la definición de la fe; Heb 6,1 para recordar la necesidad de la fe; Heb 12,2 (combinado con Heb 2,3 y 10,23) para hablar del origen y el cumplimiento escatológico de la fe.

llamado «dogmatización de los fundamentos de la fe» se aplica muy particularmente a esta parte de la Constitución.

El plan del capítulo es muy claro. Después de establecer la distinción entre los «dos órdenes de conocimiento» (párrafo 1), el texto señala el papel de la razón en la inteligencia de la fe, al mismo tiempo que fija sus límites, que son los propios de los misterios divinos» (párrafo 2). El párrafo 3 insiste negativamente en la imposibilidad de una contradicción entre la fe y la razón e indica dos causas de una eventual «apariencia de contradicción», definiendo, para esos casos, la función del magisterio, mientras que el párrafo 4 desarrolla positivamente algunas de las ayudas que pueden ofrecerse mutuamente la fe y la razón. El capítulo termina con una distinción entre el progreso de las ciencias señalado en el párrafo 4 y el progreso en la doctrina (párrafo 5).

1. Dos órdenes de conocimiento

> El perpetuo sentir de la Iglesia católica sostuvo también y sostiene que hay un doble orden de conocimiento, distinto no sólo por su principio, sino también por su objeto; por su principio, primeramente, porque en uno conocemos por razón natural, y en otro por fe divina; por su objeto también, porque aparte aquellas cosas que la razón natural puede alcanzar, se nos proponen para creer misterios escondidos en Dios de los que, a no haber sido divinamente revelados, no se pudiera tener noticia[146].

Suponiendo lo que se ha dicho sobre las relaciones entre la naturaleza y lo sobrenatural, el texto define primero la distinción absoluta (o la «no-confusión») entre dos órdenes de conocimiento: diferencia de *principio* entre «razón natural» y «fe divina»[147] y diferencia de *objeto* entre «verdades de razón» y «misterios escondidos en Dios». Utilizada en un contexto epistemológico, la terminología de los dos órdenes (*duplex ordo*) remite al trasfondo ontológico del texto y se apoya de hecho en el dogma cristológico de las dos naturalezas: «un solo y mismo Cristo [...] reconocido en dos naturalezas, sin confusión [...], sin separación»[148]. No cabe duda de que esta articulación doctrinal y epistemológica a la vez no es el resultado de un proceso de selección, varias veces señalado en este comentario. El restablecimiento de la estructura trinitaria de la revelación por el concilio Vaticano II conducirá por tanto inevitablemente a otra articulación de los «órdenes de conocimiento»[149].

El objetivo del párrafo 1 es la definición del concepto de «misterio», referido a la vez a lo que está «oculto en Dios», en sus «profundidades» (1 Cor 2,10), y a la razón como lo que constituye su «límite» absoluto[150]. Encontramos de nuevo la

146. *COD* II-2, 1643, 1117-22; *DzS* 3015; *MI* 417. Los pasajes citados fuera de texto en esta sección son la continuación del mismo capítulo IV.

147. Esto no excluye ni mucho menos que la fe no sea un acto de entendimiento y de voluntad; la diferencia de principio se designa en el capítulo III por el término de «virtud sobrenatural».

148. Definición del concilio de Calcedonia; cf. t. I, 319.

149. Cf. Chr. Theobald, *Problèmes actuels d'une théologie de la création*, en Varios, *De la nature...*, o. c., 95-118.

150. Cf. el canon 1: «Si alguno dijere que en la revelación divina no se contiene ningún verdadero y propiamente dicho misterio, sino que todos los dogmas de la fe pueden ser entendidos y demostrados por medio de la razón debidamente cultivada [...]»: *COD* II-2, 1649, 7-9; *DzS* 3041; *MI* 421.

doble expresión del capítulo I, según la cual Dios es «*incomprensible*» en sí mismo e «*inefablemente* excelso por encima de todo *lo que fuera de él mismo* [...] *puede ser concebido*». El párrafo 2 reiterará esta misma articulación al hablar de «los misterios divinos (que) *por su propia naturaleza* sobrepasan *el entendimiento creado*»[151]. El plural *misterios* recuerda el «estrechamiento» gnoseológico, ya señalado, que conduce a una identificación entre la revelación y los «dogmas de fe»[152]. Se ve reforzado por la insistencia poco bíblica en los misterios como límites de la razón, lo cual supone un concepto muy estrecho de la racionalidad[153].

Esta crítica sigue siendo pertinente, a pesar de la hermosa composición «trinitaria» de las citas de Juan (el Cristo de Jn 1,17), de Pablo (la Sabiduría de Dios en el misterio revelado por el Espíritu: 1 Cor 2,7-8 y 10) y Mateo (la acción de gracias del Hijo por la revelación del Padre a los pequeños: Mt 11,25), con que termina el párrafo, integrando la referencia paulina (Rom 1,20) al «conocimiento natural de Dios». No cabe duda de que un mayor respeto al contenido de la carta a los *Corintios*, que relaciona «la sabiduría misteriosa de Dios» con el «lenguaje de la cruz», «escándalo y locura» (1 Cor 1,18s), habría cambiado algo el conjunto de esta construcción epistemológica.

2. Posibilidades y límites de la teología

El párrafo siguiente determina las posibilidades y los límites de la teología, siempre en el contexto de una diferenciación creciente de las disciplinas teológicas, influidas por las evoluciones de la racionalidad moderna, y en oposición a la concepción «idealista» de Günther:

> Y, ciertamente, la razón ilustrada por la fe, cuando busca cuidadosa, pía y sobriamente, alcanza por don de Dios alguna inteligencia, y muy fructuosa, de los misterios, ora por analogía de lo que naturalmente conoce, ora por la conexión de los misterios mismos entre sí y con el fin último del hombre; nunca, sin embargo, se vuelve idónea para entenderlos totalmente, a la manera de las verdades que constituyen su propio objeto.

Si la teología es reconocida ciertamente como obra de la razón, lo es sin embargo en cuanto que es fruto de una «razón *ilustrada por la fe*»[154]. Esta afirmación significa, para los teólogos del concilio, que recibe su *objeto* y su *norma* de la revelación, tal como la propone la Iglesia. Esto implica una «manera de obrar» (cuidado, piedad y sobriedad), dada por Dios mismo. ¿Se trata formalmente, en la teología, de un trabajo de la razón en el terreno de la fe o, por el contrario, de un acto de fe que integra (y limita al mismo tiempo) el trabajo de la razón? Parece ser que el texto se inclina más bien por la segunda solución[155].

151. Cf. el texto *infra*, 306; el subrayado es nuestro.

152. *COD* II-2, 1645, 2; *DzS* 307; *MI* 417.

153. Cf. K. Rahner, *Le concept de mystère dans la théologie catholique* (1960), en *Écrits théologiques* VIII, DDB, Paris 1967, 51-103.

154. Esta expresión está sacada del decreto sobre la Eucaristía de Trento: *COD* II-2, 1413, 6s; *DzS* 1636; *MI* 245.

155. Contra H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch...*, o. c., 384.

El documento propone a continuación dos caminos a la teología: «la inteligencia de los misterios, *ora* por analogía de lo que naturalmente conoce, *ora* por la conexión de los misterios mismos entre sí y con el fin último del hombre». El primer camino supone la doctrina clásica de la *analogía del ser* (*analogia entis*) entre los dos órdenes[156], cuya evolución sigue por otra parte –según H. Bouillard– a la de las relaciones entre la naturaleza y lo sobrenatural[157]. El segundo camino no se sitúa solamente en el interior de los «misterios de la fe», sino que toma sobre todo como objetivo la unificación en un conjunto orgánico de los artículos de la fe (*nexus mysteriorum*) a partir de un principio. Según el inspirador de esta mención, mons. Gasser, este principio es Dios mismo bajo el aspecto de su designio sapiencial de salvación para el hombre o también la realización de la finalidad escatológica de la creación[158]. H. J. Pottmeyer ha mostrado la influencia de la escuela de Tubinga con J. S. von Drey[159], pero también la de J. S. Scheeben[160], sobre esta concepción «orgánica» o «sistemática» de la dogmática, muy lejos de la «teología de las conclusiones» que practicaba la escuela romana. Como otros puntos de la Constitución, y en particular la apologética de los «dos hechos», esta visión prometedora de una teología unificada en torno a un principio al mismo tiempo antropológico y teológico sigue estando de hecho recubierta por el extrinsecismo que domina el conjunto del texto.

Esta «limitación», ligada en parte a la finalidad polémica de la Constitución, es la intención última del párrafo que termina recordando cómo los misterios divinos «sobrepasan el entendimiento creado». Debido al estado de peregrinación que es el nuestro «en esta vida mortal», estos misterios quedan «encubiertos por el velo de la misma fe[161] y envueltos de cierta oscuridad»[162], que es el lote del trabajo teológico. Esta insistencia súbita en la oscuridad es más impresionante todavía si se piensa que el contexto está enteramente dominado por una metafísica de la luz: la razón humana es «la luz natural» (capítulo II), que Dios «puso dentro del alma humana (capítulo IV)[163]; por la «iluminación del Espíritu Santo» Dios da a los creyentes «el conocimiento de la verdad», los «traslada de las tinieblas a su luz admirable» y los «hace dignos de entrar a la parte de la herencia de los santos en la luz» (capítulo III)[164].

156. Cf. H. J. POTTMEYER, *Ib.*, 386.

157. Cf. H. BOUILLARD, *K. Barth* , III: *Parole de Dieu et existence humaine*, Aubier, Paris 1957, 190-217.

158. En sus anotaciones sobre el esquema II, GASSER designa este principio de unificación como *el fin último de Dios que se revela y el fin último del hombre*: cf. el análisis de H. J. POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch...*, o. c., 377-382 y 386-390.

159. J. S. VON DREY, *Ideen zur Geschichte des katholischen Dogmensystems*; cf. R. GEISELMANN, *Geist des Christentums und des Katholizismus*, H. Grünewald, Mainz 1940, 235s.

160. M.-J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo* (1865), Herder, Barcelona 1957.

161. Con referencia a 2 Cor 5,6-7.

162. Cf. sin embargo la referencia a 2 Pe 1,19 en el capítulo III sobre el signo de la palabra profética.

163. *COD* II-2, 1643,41; *DzS* 3017; *MI* 418.

164. Estos textos citan a 1 Pe 2,9; Col 1,13 y Col 1,12.

3. Ninguna contradicción posible entre la razón y la fe

De esta articulación doctrinal entre los dos órdenes («estando la fe por encima de la razón») se deriva la imposibilidad en principio de una contradicción (párrafo 3), pero también la posibilidad de una colaboración fructuosa (párrafo 4). El debate sobre la libertad de las ciencias, que reveló profundas divisiones entre los Padres del concilio, condujo a una remodelación sustancial de los dos párrafos en cuestión y del canon correspondiente[165]. Mons Ginoulhiac, de Grenoble, supo fundamentar la autonomía de las ciencias en la diferencia de los objetos formales entre la ciencia y la fe y distinguir muy oportunamente entre los diferentes grupos de ciencias: las matemáticas, la física y la química, en primer lugar, en las que hay que reconocer una absoluta autonomía; y luego la antropología y la filosofía, cuyo objeto material coincide parcialmente con el de la fe. Por tanto, estas últimas no tienen derecho a defender opiniones opuestas a la revelación; pero no se puede condenar su principio fundamental que consiste en hacer abstracción de la fe[166].

El texto no reconoce por desgracia más que dos causas de «contradicciones aparentes» que se sitúan, las dos, del lado de las ciencias: algunos resultados científicos apoyados en una base insuficiente y una falsa comprensión de los «dogmas de la fe». No entra en la perspectiva de los Padres la posibilidad de que la contradicción venga también de una interpretación corriente de la fe, cuyo arraigo histórico y consecuente con el carácter relativo de su expresión no se percibe todavía con suficiente claridad. Esta demostración de una superioridad se expresa también en lo que añade el párrafo 3 sobre el papel del magisterio respecto a las ciencias. Con la misión de enseñar, la Iglesia ha recibido también el mandato de «velar por el depósito de la fe», lo cual implica el derecho a «proscribir la ciencia de falso nombre». La reserva introducida en el último minuto –«a fin de que nadie se deje engañar por la filosofía y la vana falacia»– indica que la condenación se refiere siempre a la seudo-ciencia[167].

4. La ayuda mutua entre la fe y la razón

El párrafo 4, que se benefició de las aportaciones de mons. Ginoulhiac, insiste en este punto:

> La recta razón demuestra los fundamentos de la fe y, por la luz de ésta ilustrada, cultiva la ciencia de las cosas divinas; y la fe, por su parte, libra y defiende a la razón de los errores y la provee de múltiples conocimientos.

165. Cf. el canon 2: «Si alguno dijere que las disciplinas humanas han de ser tratadas con tal libertad, que sus afirmaciones han de tenerse por verdaderas, aunque se opongan a la doctrina revelada, y que no pueden ser proscritas por la Iglesia, [...]»: *COD* II-2, 1649, 7-9; *DzS* 3042; *MI* 421.

166. *Mansi*, 248 B - 251 B.

167. *COD* II-2, 1645, 6-13; *DzS* 3018; *MI* 418, en referencia a 1 Tim 6,20s; la última frase de este párrafo, que se refiere implícitamente a la carta de Pío IX al arzobispo de Munich, advierte a los fieles contra «las opiniones que se reconocen como contrarias a la doctrina de la fe», ampliando el terreno más allá de las condenaciones solemnes.

El texto resume por última vez, con gran concisión, la doble tarea de la teología. Ésta es teología fundamental –designada aquí por la expresión ambigua de «demostrar» los fundamentos de la fe– y teología dogmática. La fe cristiana ayuda a la razón no solamente por medio de una «norma negativa» (como límite), que se encontrará más tarde en el decreto sobre la libertad religiosa del concilio Vaticano II, sino también por medio de la aportación histórica de un cierto número de adquisiciones religiosas y éticas, recogidas luego por las sociedades humanas y pensadas por sus ciencias profanas. Se ponen además de relieve (gracias a mons. Ginoulhiac) otras dos ventajas de las ciencias, que anticipan ciertas afirmaciones prácticas de la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* del Vaticano II[168].

> [La Iglesia] no ignora o desprecia las ventajas que de ellas [las ciencias] dimanan para la vida de los hombres; antes bien, confiesa que, así como han venido de Dios, que es el señor de las ciencias, así, debidamente tratadas, conducen a Dios con la ayuda de su gracia.

Así pues, hay que reconocer que el concilio encontró una solución de principio, a propósito de la relación entre la fe y las ciencias. Se sitúa rigurosamente en el modelo del «perspectivismo epistemológico» que insiste en «los límites y en la necesidad de no traspasarlos» entre los «objetos formales», es decir, la autonomía metodológica de las regiones del saber. Lo que ocurre es que estas trasgresiones resultan inevitables a partir de la segunda mitad del siglo XIX, en la medida en que la filosofía, las ciencias humanas nacientes, y sobre todo la historia comparten a primera vista su objeto material con las expresiones de la fe. ¿Cómo discernir entones una «diferencia de orden»? No es suficiente la solución de principio o la simple afirmación de la superioridad de la fe respecto a la razón, tal como se verá en la «crisis modernista».

5. Verdad de la fe y dogmas de la Iglesia

El último párrafo del texto muestra hasta qué punto la concepción de la revelación, tal como se desarrolló en el documento, hace que sea difícil el discernimiento entre el «depósito de la fe» y su expresión siempre histórica:

> La doctrina de la fe que Dios ha revelado no ha sido propuesta como un hallazgo científico que deba ser perfeccionado por los ingenios humanos, sino entregada a la Esposa de Cristo como un depósito divino, para ser fielmente guardada e infaliblemente declarada. De ahí que también hay que mantener perpetuamente aquel sentido de los sagrados dogmas que una vez declaró la santa madre Iglesia y jamás hay que apartarse de ese sentido so pretexto y nombre de una más alta inteligencia

Este párrafo es como el sello que pusieron los padres conciliares a la primera Constitución. Oponiéndose a la idea de un progreso intelectual o de una comprensión más perfecta *en el terreno de la fe* (Günther), insisten por última vez en el vínculo intrínseco entre la revelación como «depósito» (1 Tim 6,20) o como «doctrina de la fe» y la Iglesia (llamada, lo mismo que en el prólogo, «Esposa de

168. Cf. H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch...*, o. c., 430s.

Cristo», y «Madre nuestra»), que ha recibido la misión de «guardar» lo que Cristo le ha confiado y presentárnoslo infaliblemente. El sentido preciso del concepto de «infalibilidad», de la que se hace aquí mención por primera vez, nos ocupará en el siguiente capítulo. Pero para comprender la frase central sobre el «sentido de los dogmas sagrados», no hay que olvidar que aquí se sitúa claramente la función del magisterio en dependencia respecto al «depósito *confiado* (*traditum*)» y al «cargo (*munus*)» o la «misión *aceptada*»[169]; del mismo modo, el texto distingue entre el mismo «depósito» y el «sentido de los dogmas»: precisiones de primerísima importancia, que corresponden a la doctrina de las tres instancias, Escritura, Tradición y magisterio, tal como la precisaron los Padres al final del capítulo II. Juan XXIII se referirá a ello en su célebre discurso de apertura del concilio Vaticano II: «Una cosa es el depósito mismo de la fe, es decir, las *verdades* que contiene nuestra venerada doctrina, y otra la *manera* con que se expresan esas verdades»[170].

Es precisamente esta distinción entre la verdad y la forma lo que no logró establecer el concilio Vaticano I. La afirmación de que «hay que mantener *perpetuamente* el sentido de los sagrados dogmas que *una vez* declaró la santa madre Iglesia» corre el riesgo de conducir a una oposición insuperable entre el dogma y la historia, que la cita final del *Commonitorium* de Vicente de Lerins no permite superar:

> Crezca, pues, y mucho y poderosamente se adelante en quilates, la inteligencia, ciencia y sabiduría de todos y de cada uno, ora de cada hombre particular, ora de toda la Iglesia universal, de las edades y de los siglos; pero solamente en su propio género, es decir, en el mismo dogma (*eodem dogmate*), en el mismo sentido (*eodem sensu*), en la misma sentencia (*eadem sententia*).

V. RECEPCIÓN Y EVALUACIÓN DOGMÁTICA

No es seguro que la historia de la recepción de la Constitución *Dei Filius* haya terminado con la redacción de la Constitución *Dei Verbum* del concilio Vaticano II, que toca los mismos puntos de doctrina en una perspectiva muy distinta. Por consiguiente, habrá que dejar que repose la cuestión después del comentario del texto de 1965[171]. Pero quedémonos por ahora con el hecho de que la Constitución del concilio Vaticano I suscitó, después de la primera ola de comentarios publicados entre finales del siglo XIX y comienzos del XX (Granderath, Vacant, etc.), algunos grandes comentarios en la segunda mitad del siglo XX, que podemos distribuir *grosso modo* dentro de dos orientaciones. R. Aubert y H. J. Pottmeyer.:el primero sensible más bien a la influencia del cardenal Dechamps y de

169. Cf. *COD* II-2, 1645, 6s; *DzS* 3018'*MI* 418. El concepto de «asistencia», distinto del de «inspiración» y utilizado en el prólogo como tal, se sitúa aquí precisamente.

170. J. L. MARTÍN DESCALZO (ed), *El concilio de Juan y Pablo*, BAC, Madrid 1965, 516. El texto pronunciado decía así: «Una cosa es la *sustancia* del depósito de la fe y otra la formulación con que se la reviste»: cf. *infra*, 378-379.

171. Cf. *infra*, 483s.

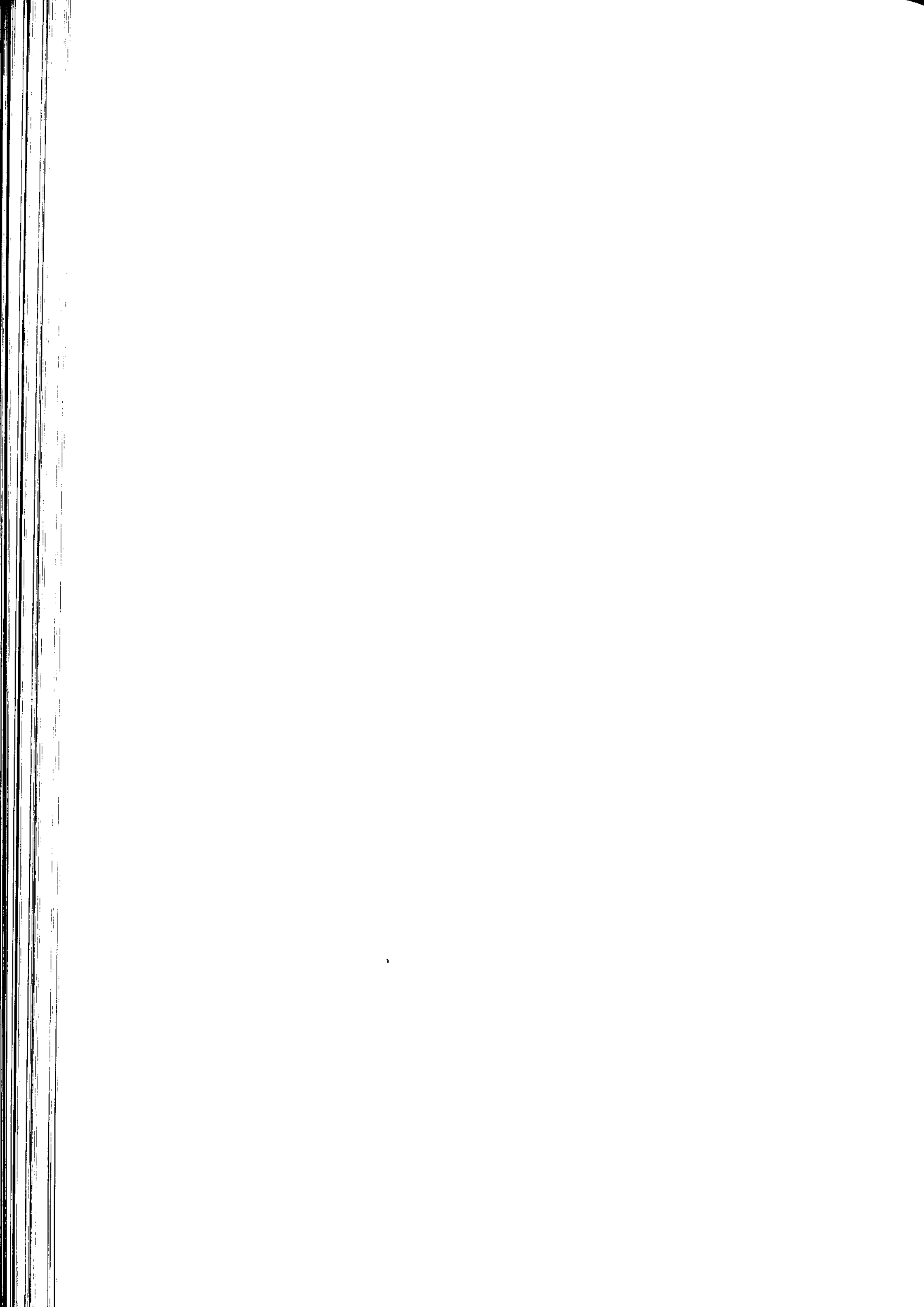
su apologética de los dos hechos, y el segundo más atento al contexto alemán, dirigen una mirada relativamente positiva hacia el texto que, a pesar de sus limitaciones reales, no puede reducirse al extrinsecismo ambiental ni al clima antimoderno y anticientífico de la mayor parte de los padres conciliares. P. Eicher, por el contrario, se muestra mucho más severo: su juicio se apoya en un análisis minucioso del contexto dogmático (natural/sobrenatural) y político-jurídico (autoridad) de la escuela romana. Pero su análisis resulta finalmente injusto cuando ignora los elementos del texto, como por ejemplo su definición de la teología, que superan el marco del extrinsecismo neo-escolástico. Más recientemente, K. Schatz ha propuesto una evalución más equilibrada, que subraya el verdadero *deficit* de la ausencia de un pensamiento histórico que, en 1870, estaba sin embargo a la orden del día[172].

En efecto, el conflicto de las interpretaciones se remonta ya a finales del siglo XIX y comienzos del XX. La apologética neo-escolástica, perfectamente codificada en la obra del padre Garrigou-Lagrange (1877-1964), acentuará cada vez más los elementos de extrinsecismo del texto, mientras que M. Blondel y sus sucesores encontrarán en él las bases de su «método de inmanencia»[173], y el «modernismo» criticará el conjunto del edificio doctrinal de la Constitución.

Nuestro propio análisis ha querido mostrar por qué el mismo texto ha podido suscitar lecturas tan opuestas. Quizás haya que pensar ante todo en su «forma sistemática», deseada por Franzelin y por Kleutgen, que no cesaron de defender el carácter formal y jurídico de algunas de sus afirmaciones. Estas últimas se interpretarán más tarde en el sentido de un extrinsecismo radical, basado en la interpretación postridentina de las relaciones entre la naturaleza y lo sobrenatural. Pero no se puede negar tampoco que la corriente del tradicionalismo moderado logró introducir una perspectiva más concreta y más histórica en el texto, explotada a continuación por los defensores del «método de inmanencia». En la Constitución nunca llegaron a ajustarse estas dos orientaciones. Plantean por tanto, ya en aquella época, el problema de las relaciones entre la historia y la normatividad dogmática o jurídica, que surgirá con violencia durante la «crisis modernista». Es entonces cuando la visión apocalíptica de la historia de la modernidad, que subyace al prólogo y al desarrollo doctrinal del texto, se impondrá en el juicio de la autoridad magisterial.

172. K. SCHATZ, *Vaticanum I*, Bd. II, , 352-355.

173. Cf., por ejemplo, su primer comentario de la Constitución en su *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique... Les premiers écrits de Maurice Blondel*, PUF, Paris 1956, 5-95.



Capítulo VII

Primera Constitución dogmática sobre la Iglesia de Cristo *Pastor Aeternus* del Concilio Vaticano I

por B. Sesboüé

Indicaciones bibliográficas: cf. bibliografía general y bibliografía del capítulo VI, p. 205.– R. Aubert (ed.), *De doctrina Concilii Vaticani I studia selecta,* o. c., 285-575.– H. Küng, *Infaillible? Une interpellation* (1970), DDB, Paris 1971 (existe trad. castellana:*Infalible. Una pregunta,* Herder, Buenos Aires 1972).– H. J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunders,* Grünewald, Mainz 1975.– U. Horst, *Unfehlbarkeit und Geschichte,* Grünewald, Mainz 1982.– G. Thils, *Primauté et Infaillibillité du Pontife Romain à Vatican I et autres études d'ecclèsiologie,* Unvers. Press, Leuven 1989.– K. Schatz, *La primauté du pape. Son histoire des origines à nos jours* (1990), Cerf, Paris 1992.– *Vaticanum I.* Bd. III: *Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption,* Schöningh, Paderborn 1993.

La cuestión del juicio doctrinal pronunciado por la autoridad magisterial de la Iglesia ha sido ampliamente desarrollada en el capítulo anterior. La precisaremos a continuación a propósito de un punto principal: el nexo entre el primado del romano pontífice y su magisterio infalible. Ya hemos reflexionado sobre la relación histórica y dogmática entre las dos Constituciones del Vaticano I y se ha presentado el aspecto eclesiológico de la *Pastor Aeternus* en la parte de esta *Historia de los dogmas* consagrada a la eclesiología[1]. Sin embargo, para determinar de forma concreta el significado de la definición de la infalibilidad pontificia en el capítulo IV de este texto, hemos de situarla en el conjunto de la Constitución.

1. Cf. t. III, 380-384.

I. LA ESTRUCTURA DE LA CONSTITUCIÓN

1. La importancia del texto

El prólogo de la *Pastor Aeternus* se parece en muchos puntos al de la Constitución sobre la fe católica. El primer párrafo se inscribe en la primera frase de la *Dei Filius* (con referencia a Mt 28,20) sobre la fundación de la Iglesia[2]; pero establece, con el apoyo de la teología joánica (Jn 15,19; 17,20s y 20,21) un paralelismo entre el envío del «Pastor eterno y guardián de nuestras almas» (1 Pe 2,25) por el Padre y el envío de los apóstoles por este Pastor, así como su voluntad de que «en su Iglesia hubiera pastores y doctores hasta la consumación del mundo[3].

Apoyándose en este desarrollo trinitario y eclesiológico, el segundo párrafo indica entonces la intención de la Constitución:

> Mas para que el episcopado mismo fuera uno e indiviso y la universal muchedumbre de los creyentes se conservara en la unidad de la fe y de la comunión por medio de los sacerdotes coherentes entre sí, al anteponer al bienaventurado Pedro a los demás apóstoles, en él instituyó un principio perpetuo (*perpetuum principium*) de una y otra unidad y un fundamento visible (*visibile fundamentum*), sobre cuya fortaleza se construyera un templo eterno, y la altura de la Iglesia, que había de alcanzar el cielo, se levantara sobre la fortaleza de esta fe[4].

Este pasaje transforma la referencia implícita a la eclesiología de san Cipriano, para quien la unidad del episcopado (*episcopatus unus est*), basada en Cristo, precede al primado[5]; pero se inscribe perfectamente en la visión ultramontana de la Iglesia[6], según la cual la unidad eclesial está directamente constituida por el ministerio apostólico de Pedro. Sobre este punto central, señalado por los términos de «fundamento» y de «principio», es sobre el que se dividieron la mayoría y la minoría, desde el momento en que ésta protestó, en nombre del «orden natural de las cosas», contra la anticipación del debate sobre los poderes del papado.

Finalmente, el tercer párrafo[7] evoca de nuevo la situación apocalíptica en la que se encuentra la Iglesia («la altura de la Iglesia, que había de alcanzar el cielo»), debido a la acción de las «puertas del infierno» que «se levantan por doquiera con odio cada día mayor contra su fundamento divinamente asentado». Se recuerda este contexto para justificar, como en el prólogo de la *Dei Filius*, la necesidad de un *juicio* «solemne» –según el vocabulario ya adquirido–, al mismo tiempo que «pastoral», «para la guarda, incolumidad y aumento de la grey católica». Este juicio se expresa bajo la doble forma de una proposición de la doctrina «para que sea creída y mantenida por todos los fieles», y de una proscripción y condenación de «los errores contrarios», según la fórmula consagrada por la *Dei Filius*.

2. Cf. *supra*, 206-207, y el final del prólogo de la *Dei Filius*, situado totalmente en la eclesiología de la escuela romana.
3. *COD* II-2, 1649, 29-37; *DzS* 3050; *MI* 422.
4. *COD* II-2, 1649, 37 - 1651,5; *DzS* 3051; *MI* 422.
5. Cf. t. III, 290-292.
6. Para un análisis de esta eclesiología y de su papel en la preparación de la *Pastor Aeternus*, cf. H. J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität*, o. c., 61-114 y 182-278.
7. *COD* II-2, 1649, 37 - 1651, 5-13.

La definición y la condenación suponen en primer lugar un «juicio sobre la necesidad» (*necessarium esse judicamus*), es decir, un análisis de la situación y un discernimiento histórico apoyados en los «signos de los tiempos», como se dirá en el Vaticano II. Es la segunda divergencia entre la mayoría y la minoría. De un análisis de los debates[8] se deduce que la discrepancia está esencialmente en la valoración de las relaciones entre la Iglesia y la sociedad. «La mayoría tendía a presentar la doctrina de la Iglesia como un "contra-dogma", opuesto a los principios de 1789, y a subrayar, en la línea de J. De Maistre, que le corresponde a la Iglesia traer al mundo la salvación presentándole un principio de autoridad [...], sin el cual se hundiría en el caos»; por su parte, la minoría tenía globalmente «un juicio más matizado, que consideraba como legítimos ciertos elementos del desarrollo moderno de la libertad»[9]. Ya hemos citado la advertencia final de mons. Gasser, dos días antes de la aprobación solemne del texto, como expresión de la actitud de la mayoría. Hablando en nombre de la minoría, mons. Ketteler decía el 23 de mayo:

> Es verdad que todos se lamentan de que cualquier autoridad, tanto secular como espiritual, se ve hoy pisoteada por la gente. Todos los hombres de buena voluntad desean que asumamos la defensa de la autoridad y que la pongamos en primer plano. Pero el mundo está impregnado de otra convicción más general todavía, a saber el horror por cualquier forma de absolutismo que ha estado en el origen de tantos males para la humanidad, ya que el absolutismo corrompe y envilece al hombre. Así pues, venerables Padres, ¡proclamad al mundo entero que la autoridad de la Iglesia [...] es el fundamento de toda autoridad! Pero ¡mostrad al mismo tiempo que no hay en la Iglesia un poder arbitrario, sin ley y absolutista [...] y que no existe en ella más que un único Señor y monarca absoluto, Jesucristo, que adquirió para sí a la Iglesia con su propia sangre! [10]

Así pues, las dos visiones van en un sentido opuesto. Pero K. Schatz subraya, refiriéndose al discurso de mons. Salzano[11], que la mayoría no anda equivocada al recordar la pérdida de la evidencia de la idea de cristiandad y la emancipación de la Iglesia respecto al Estado a la hora de justificar la «necesidad» de reforzar sus estructuras internas de autoridad como garantía de la certeza de la fe[12].

Al final del prólogo se indica el plan del texto: tratará sucesivamente de la «institución» (capítulo I), de la «perpetuidad» (capítulo II) y de la «naturaleza del sagrado primado apostólico» (capítulos III y IV)[13]. Se siente uno impresionado por el carácter sistemático de la argumentación. Para captar todo el meollo de la misma, recordemos que el concilio de Trento no había podido abordar la cuestión del primado, que pudo haberlo conducido al fracaso[14]. Por tanto, había que partir de nuevo desde la base, abordando el tema según los cánones de la teología

8. Cf. sobre todo K. SCHATZ, *Vaticanum I*, Bd. III, 28-47 y *La primauté du pape*, o. c., 230-232.
9. *Ib.*, 230s.
10. *Mansi* 52, 210s; citado por K. SCHATZ, *La primauté du pape*, o. c., 231. Cf. también lo que se ha dicho sobre el concepto de «autoridad» en la Constitución *Dei Filius*, *supra*, 227-230.
11. Cf. *Mansi* 52, 414 C-D.
12. K. SCHATZ, *Vaticanum I*, Bd. III, 44-46.
13. *COD* II-2, 1651, 10-12; *DzS* 3052; *MI* 422. Este plan corresponde al de las *Praelectiones theologicae* de PERRONE.
14. Cf. t. III, 357-361.

fundamental, la interpretación de las Escrituras y de la Tradición. Poco discutida en cuanto a la institución del primado (capítulo I) y en cuanto a su perpetuidad (capítulo II), la interpretación de las Escrituras y de la Tradición dogmática (codificada en los capítulos II y IV de la *Dei Filius*) se convierte en un verdadero campo de batalla en el momento en que se trata de definir la naturaleza y el poder del primado del pontífice romano y su magisterio infalible (capítulos III y IV). Es éste el tercer punto de litigio entre la mayoría y la minoría[15], sobre el que hemos de volver, antes de abordar la cuestión de fondo, la definición de la infalibilidad pontificia, que conducirá a separar definitivamente a los dos grupos del concilio.

2. Los tres primeros capítulos

El primer capítulo fija el «sentido» de tres pasajes clásicos, sacados de los evangelios, para fundamentar el primado apostólico de Pedro: «Tú te llamarás Cefas» (Jn 1,42); «Bienaventurado eres, Simón, hijo de Jonás.... » (Mt 16,16-19); y «Apacienta a mis corderos, apacienta a mis ovejas» (Jn 21,15-17). Pero reserva la explicación del cuarto testimonio: «Yo he rogado por ti...» (Lc 22,32), para el capítulo IV de la Constitución. El conjunto queda agrupado bajo el término «tan manifiesta doctrina de las sagradas Escrituras, como ha sido siempre entendida por la Iglesia Católica»[16], que es una alusión al párrafo correspondiente del capítulo II de la *Dei Filius*[17]. La continuación del texto[18] indica los tres puntos de la doctrina bíblica que recoge el concilio: la *unicidad* de la relación entre Pedro y Cristo (*uni Simoni Petro*; *solum Petrum*), la trasmisión *inmediata* del primado a Pedro por parte de Cristo sin pasar por la Iglesia y, finalmente, el carácter *jurisdiccional de* este primado, que se expresa por el «atar-desatar», que se encarga de precisar el capítulo III y que no puede reducirse a un simple «primado de honor»[19].

Es sobre los dos primeros puntos como la minoría amplía y matiza la interpretación de las Escrituras, refiriéndose, entre otras motivaciones, a la exégesis de los Padres. La minoría insiste en la diversidad de significaciones de la metáfora de la «piedra»; señala además que la pluralidad de testigos en el Nuevo Testamento es esencial para comprender el ministerio apostólico; finalmente, hace observar que la terminología del «fundamento» se utiliza igualmente para los demás apóstoles (Ef 2,20) y que, en el evangelio de Mateo, se les confía también a ellos el poder de atar y desatar (Mt 18,18)[20]. Señalemos que la Constitución *Lumen Gentium* del Vaticano II, que trata (n. 19) de la institución de los Doce[21], hace referencia también a un *dossier* de la Escritura. Pero este último es mucho más matizado que el de la *Pastor Aeternus* y supone, como veremos, una relación muy

15. Cf. *supra*, 206-207.
16. *COD* II-2, 1651, 26-27; *DzS* 3053; *MI* 423.
17. Cf. *supra*, 225s.
18. A diferencia de la *Dei Filius*, los cánones están aquí integrados en el mismo texto.
19. *COD* II-2, 1651, 24-38; *DzS* 3053-3054; *MI* 423.
20. Cf. K. Schatz, *Vaticanum I*, Bd. III, 47-49.
21. *COD* II-2, 1755, 14-29; *DzS* 4121

distinta con la Escritura, que se anuncia ya en ciertas intervenciones de la minoría en el Vaticano I.

El segundo capítulo sobre «la *perpetuidad* del primado del bienaventurado Pedro» se apoya en la interpretación de la Tradición y de la historia de la Iglesia. Tiene que ver con lo que dice el capítulo IV de la *Dei Filius* sobre el «sentido de los sagrados dogmas que hay que mantener *perpetuamente*», «aquel sentido que *una vez por todas* declaró la santa madre Iglesia»[22]. El *dossier* histórico sobre este punto fue menos criticado en los debates conciliares[23], quizás porque la sucesión apostólica no planteaba ningún problema particular a los Padres. Se basa en un argumento doctrinal ya señalado en el prólogo:

> Ahora bien, lo que Cristo Señor, príncipe de los pastores y gran pastor de las ovejas, instituyó en el bienaventurado Apóstol Pedro para perpetua salud y bien perenne (*perenne bonum*) de la Iglesia, menester es dure perpetuamente por obra del mismo Señor en la Iglesia que, fundada sobre la piedra, tiene que permanecer firme hasta la consumación de los siglos (cf. Mt 7,25; Lc 6,48)[24].

Más claramente que en la *Dei Filius*, este pasaje hace aparecer el vínculo entre la sucesión y el dogma, o más precisamente el sentido dogmático de la noción de *perpetuidad* –tanto si se trata del «sentido de los dogmas», «declarado *una vez por todas* por la Iglesia», como si se trata de la sucesión apostólica, en particular de la de Pedro. Esta doble perpetuidad tiene un fundamento soteriológico, ya que está rigurosamente al servicio de la «salvación eterna» y del «bien perpetuo de la Iglesia. Sobre esta base –habrá que acordarse de ello cuando se trate de las relaciones entre la normatividad y la historia–, es como se desarrolla el conflicto entre los Padres sobre la interpretación de las Escrituras y de la Tradición.

Este conflicto adquiere proporciones más importantes en el debate sobre el capítulo III, que define, siguiendo a los dos anteriores[25], «el poder y la naturaleza del primado del romano pontífice», a saber, su poder jurisdiccional y su poder magisterial. Así pues, apoyándose de nuevo en la Escritura («los claros testimonios de las sagradas Letras») y en la Tradición («los decretos elocuentes y evidentes, ora de nuestros predecesores los romanos pontífices, ora de los concilios universales»), el texto renueva la definición del concilio ecuménico de Florencia (1439) e introduce, con el capítulo III de la *Dei Filius*, la precisión que «impone a todos los fieles, la obligación de creer» lo que ella contiene, a saber:

22. *COD* II-2, 1645, 30s; *DzS* 3020; *MI* 418.

23. Sin embargo, el célebre texto de san Ireneo: «Fue siempre necesario que a esta romana Iglesia, por su más poderosa principalidad (*propter potentiorem principalitatem*) se uniera toda la Iglesia» (*CH* III,3,2, en *COD* II-2, 1653, 13-15; *DzS* 3057; *MI* 423) es interpretado de manera muy diferente por la mayoría y por la minoría. Mientras que la mayoría insiste aquí en la *dependencia* de todas las Iglesias respecto a la Iglesia de Roma y su tradición apostólica, la minoría, refiriéndose a otros pasajes de los libros III (Iglesias de Éfeso y de Esmirna) y IV del *CH*, pone de relieve la *complementariedad* entre Roma y esas otras Iglesias: «Para dirimir las controversias sobre la fe, la Iglesia de Roma es la primera y con mucho la más importante, pero no es ni toda la Iglesia ni la única en el espíritu de san Ireneo, como lo demuestra de forma muy adecuada la palabra "*principalior*" (un comparativo): *Mansi* 52, 817 A.

24. *COD* II-2, 1653, 22-5; *DzS* 3056; *MI* 423.

25. Cf. la frase introductoria: «Por eso, apoyados en los claros testimonios...»: *COD* II-2, 1653, 23; *DzS* 3056; *MI* 424.

> La Santa Sede Apostólica y el Romano Pontífice poseen el primado sobre todo el orbe, y que el mismo Romano Pontífice es sucesor del bienaventurado Pedro, príncipe de los apóstoles y verdadero vicario de Jesucristo y cabeza de toda la Iglesia, y padre y maestro de todos los cristianos; y que a él le fue entregada por nuestro Señor Jesucristo, en la persona del bienaventurado Pedro, plena potestad (*plenam potestatem*) de apacentar, regir y gobernar a la Iglesia universal, tal como (*quemadmodum*) aun en las actas de los Concilios ecuménicos y en los sagrados cánones se contiene[26].

Este texto, que se recogerá de forma abreviada en el capítulo IV, es el testimonio principal de la doctrina de la *Pastor Aeternus*. La última frase, omitida en un primer tiempo por el redactor debido a su utilización galicana – el *quemadmodum*, «en la medida en que está contenida», se interpretaba de forma restringida– se estableció de nuevo a continuación. La minoría insistió entonces en el carácter limitativo de esta frase, y arguyó a partir del concilio de Florencia, que restableció –en la perspectiva de una unión con el Oriente– los derechos de los patriarcas[27]. Pero la mayoría hace una distinción entre la enseñanza dogmática del párrafo, que se citará sobre el primado y que es según ella *de derecho divino*, y la norma disciplinar del siguiente párrafo de Florencia sobre la pentarquía, que sería simplemente *de derecho humano*[28].

Así pues, sin discutir la «plenitud total de la suprema potestad»[29] en sí misma, la minoría intenta integrarla de nuevo en un conjunto jurisdiccional más amplio. Así se deduce de la discusión sobre los párrafos 2 y 3 del capítulo, que definen la «potestad» del pontífice romano como «ordinaria, inmediata y episcopal», a diferencia de la potestad de los obispos[30]. Algunos Padres se oponían sobre todo a la relación que se establece entre el calificativo «episcopal» y los otros dos, temiendo que ciertas intervenciones «extraordinarias», como la reorganización de las diócesis de Francia en 1801, se convirtieran en moneda corriente. Pero la mayoría desdramatizó la cuestión , arguyendo que la potestad *episcopal* del romano pontífice, específicamente idéntica a la de los obispos, pero destinada en su caso a la edificación de *toda* la Iglesia, *implica por eso mismo* la moderación de la Santa Sede[31]. Sin embargo, la minoría logró por lo menos introducir en el párrafo 3 sobre la «ordinaria e inmediata potestad» de los obispos la mención bíblica que se refiere a Hch 20,28: «los obispos que, puestos por el Espíritu Santo, sucedieron a los apóstoles, apacientan y rigen, como verdaderos pastores, cada uno la

26. *COD* II-2, 1653, 25-31; *DzS* 3059; *MI* 424.

27. «Renovamos además el orden atestiguado por los cánones para los otros venerables patriarcas, de tal forma que el patriarca de Constantinopla sea el segundo después del santísimo pontífice romano, el de Alejandría el tercero, el de Antioquía el cuarto y el de Jerusalén el quinto, quedando intactos desde luego sus privilegios y sus derechos»: *COD* II-1, 1083, 14-17.– Para el debate conciliar, cf. K. SCHATZ, *Vaticanum I*, Bd. III, 94-97, que señala también que la distinción estricta entre el *jus divinum* y el *jus humanum* no permite situar el lugar que ocupa la estructura patriarcal en la conciencia de los orientales.

28. Cf. la *relatio* de mons. ZINELLI, Mansi 52, 1102 A-B.

29. *COD* II-2, 1657, 1; DzS 3064; *MI* 425. Esta parte del canon del capítulo III, varias veces remodelado, va dirigida contra mons. MARET y su negativa a comprender el primado como *soberanía espiritual*: cf. K. SCHATZ, *Vaticanum I*, Bd III, 98s. 130-133. 137-139 y 140s.

30. *COD* II-2, 1653, 32 - 1655, 16; *DzS* 3059-3061; *MI* 424s.

31. Cf. la *relatio* de mons. ZINELLI: *Mansi* 52, 1103 C - 1106 B.

grey que le fue designada»[32]. Además, un Padre hizo observar justamente que la cita de una carta de Gregorio Magno a Eulogio de Alejandría, con que se cierra el párrafo, es contradictoria, ya que este papa rechazaba el título de «obispo universal»[33].

La última parte del capítulo sobre las consecuencias de la potestad pontifica va dirigida contra el galicanismo (párrafo 4) y el conciliarismo (párrafo 5), y hace intervenir una vez más el argumento histórico mediante la referencia a la carta del emperador Miguel Paleólogo al papa Gregorio X, leída en el segundo concilio de Lión (1274). La primera parte de este texto figurará también en el capítulo IV entre los testimonios de la infalibilidad pontificia. La minoría no criticó solamente que se trataba de un texto conciliar, sino que hizo observar sobre todo que la fórmula «delante de las demás Iglesias o apóstoles (*prae coeteris*)», que se encuentra ya en el prólogo y en el primer capítulo de la *Pastor Aeternus*, implica, según la carta del emperador, «compartir la solicitud pastoral con las demás Iglesias»[34].

II. EL CAPÍTULO IV: EL MAGISTERIO INFALIBLE DEL ROMANO PONTÍFICE

Nos hemos ido acercando, paso a paso, al debate de fondo entre la mayoría y la minoría conciliar. Preparado por las controversias sobre la oportunidad o la necesidad de la definición de la infalibilidad pontificia y sobre la interpretación de la Escritura y de la Tradición, comprende esencialmente cuatro puntos.

1. LOS CUATRO PUNTOS PRINCIPALES DEL DEBATE

1. El primer punto, ya abordado en el prólogo, se refiere a un desplazamiento progresivo: del reconocimiento práctico de la «prioridad» (*principalitas*) de la Iglesia de Roma, que comparte con otras Iglesias a pesar de su primacía, se pasa a la reivindicación del «principado» (*principatus*) del «soberano pontífice» que posee, gracias a su función petrina de «piedra», la plenitud del poder, y luego a la afirmación ontológica de que el papa es «cabeza» o *principium et fundamentum* de la unidad del cuerpo eclesial.

2. El segundo punto afecta a las relaciones entre potestad de jurisdicción y potestad magisterial del romano pontífice. Esta bipartición del poder supremo es el punto de partida indiscutido del debate y supone una separación anterior entre el orden sacramental (*potestas sanctificandi*) y el orden jurisdiccional (*potestas jurisdictionis*) en la Iglesia, que se tratará en el Vaticano II. Así pues, la mayoría

32. *COD* II-2, 1655, 11-13; *DzS* 3061; *MI* 424s.

33. «O entonces el pontífice debería haber afirmado que es el obispo universal de toda la tierra. Pero este santo pontífice no lo hizo, porque comprendió bien que este motivo atentaría contra sus hermanos: *Mansi* 52, 666 C-D.

34. Cf. *DzS* 861; *MI* 169: «Pero de tal modo está en ella la plenitud de la potestad, que también admite a las otras Iglesias a una parte de la solicitud»; es un pasaje que no cita la *Pastor Aeternus*.

y la minoría se separan inmediatamente en la primera frase del capítulo IV que afirma:

> Que en el primado apostólico que el romano pontífice posee, como sucesor de Pedro, príncipe de los apóstoles, sobre toda la Iglesia, se comprende también la suprema potestad de magisterio [...][35].

La mayor parte de los Padres deducen esta «suprema potestad de magisterio» y su infalibilidad *del hecho* de su poder primacial de «gobernar», separado ya del orden sacramental. En la línea de la eclesiología ultramontana, mantienen que la «potestad de jurisdicción» no está legítimamente fundada más que cuando implica también la infalibilidad de la «potestad de enseñar». Callarse en un tema tan grave –argumento de «necesidad», con cuya ocasión Dechamps habla de un «*silencio ecuménico*»– sería por consiguiente poner en peligro el conjunto de la «soberanía pontificia» y permitirle al galicanismo levantar de nuevo la cabeza[36]. He aquí lo que el cardenal de Malinas escribe a mons. Dupanloup durante el concilio, refiriéndose a J. de Maistre:

> Es absolutamente cierto que el gobierno de la Iglesia no es ni un gobierno aristocrático ni un gobierno democrático, sino *una verdadera monarquía*, en la que la soberanía pertenece a los sucesores del Príncipe de los apóstoles, ya que *el primado de jurisdicción* o la *plena potestad* del papa sobre toda la Iglesia, es una verdad de fe. Pero ¿cuál es la principal función que prima sobre las demás? Es la enseñanza de la verdad: *Magisterium*. Por consiguiente, la soberanía en la Iglesia es *una soberanía doctrinal*, y no hay que olvidar que es *de institución divina* [37].

Pues bien, es precisamente este vínculo entre primado de jurisdicción y soberanía doctrinal lo que rechaza la minoría conciliar, sin defender por otra parte las tesis galicanas ni discutir el primado de jurisdicción. He aquí lo que indica mons. Dupanloup:

> Para probar que el romano pontífice es el principio de la unidad en la fe, se da como razón que tiene la potestad de jurisdicción sobre toda la Iglesia. Ahora bien, puede tener el primado de jurisdicción sin ser juez supremo de la fe; ya que la revelación está cerrada y su depósito es posesión de toda la Iglesia, teniendo que dar de ella todos los obispos un testimonio auténtico[38].

H.-J. Pottmeyer señala acertadamente que el debate contemporáneo sobre la infalibilidad pontifica corre el peligro de dejar al margen las verdaderas dificultades, si se aísla esta cuestión de la distribución histórica de la soberanía eclesial en «tres gobiernos» (*tria regimina*), criticada al menos parcialmente por la minoría del Vaticano I[39].

3. El tercer punto de divergencia se refiere a las *condiciones* de la infalibilidad pontificia: afecta a las relaciones entre el romano pontífice y la Iglesia entera,

35. *COD* II-2, 1657, 5-6; *DzS* 3065;*MI* 425.
36. Card. V. DECHAMPS, *Lettres sur l'infaillibillité*, en *Oeuvres complètes* VI, H. DESSAIN, Malines 1874, 185s.
37. *Ib.*, 274s.
38. *Mansi* 51, 955 C.
39. Cf. J. J. POTTMEYER, *Unfehlbarkeit und Souveränität*, o. c, 408s.

consideradas en el primer punto y abordadas ahora desde el ángulo concreto de la «infalibilidad personal, separada y absoluta», pero también y sobre todo a las relaciones entre la revelación o el derecho y la historia.

4. El último punto, finalmente –discutido sobre todo en la Diputación entre los infalibilistas extremos y los infalibilistas moderados– se refiere al *objeto o extensión* de la infalibilidad pontificia[40].

El plan de este capítulo está cargado de significación doctrinal. El primer párrafo ofrece el «argumento de la tradición» en favor de la infalibilidad pontificia. El segundo presenta la práctica de la función magisterial del romano pontífice a través de la historia, mostrando su significación dogmática. El tercero y el cuarto indican la finalidad del «carisma de la verdad y de la fe nunca deficiente», volviendo a lo que se dijo en el prólogo sobre las circunstancias actuales y sobre la necesidad de una definición. Finalmente, el quinto párrafo contiene la definición solemne, añadiendo una condenación global de los que contradicen «nuestra definición».

2. El argumento de la tradición

Ofrecen el argumento de la tradición tres testimonios escogidos según el criterio de «la unión de fe y caridad entre Oriente y Occidente»[41]. El primer texto, sacado del *Libellus fidei* del papa Hormisdas (515)[42] y firmado por los Padres del concilio IV de Constantinopla (869/870), «siguiendo las huellas de los mayores», resulta difícil de discutir en cuanto a su sentido «providencial»[43], aun cuando la minoría tiene razón al advertir que los obispos griegos, partidarios de Focio, se vieron obligados a firmarlo[44]. Ya hemos hablado de las dificultades sobre el segundo texto, sacado de las actas del concilio II de Lión (y ya citado en el capítulo III de la *Pastor Aeternus*). Este texto establece un vínculo muy concreto entre la «defensa de la verdad de la fe» por parte de la Iglesia romana y y su obligación de zanjar «las cuestiones que acerca de la fe surgieren»[45]. Finalmente, el tercer testimonio está sacado de un extracto del decreto *Laetentur coeli* del concilio ecuménico de Florencia (1439) (ya citado en el capítulo III). La insistencia se pone en este caso en el hecho de que el texto considera al romano pontífice como el «padre y maestro de todos los cristianos».

Las tres partes del segundo párrafo recogen la práctica efectiva de la función magisterial de los papas a lo largo de toda la historia, presentan su fundamento

40. Volveremos sobre estos puntos esenciales, *infra*, 257-266.
41. *COD* II-2, 1657, 9; *DzS* 3065; *MI* 426
42. *DzS* 363-365; *MI* 67-68.
43. «En efecto, los padres del concilio cuarto de Constantinopla, siguiendo las huellas de los mayores, publicaron esta *solemne* profesión [...]. Y como no puede pasarse por alto la sentencia de nuestro Señor Jesucristo que dice: "Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia" (Mt 16,18), esto que fue dicho se comprueba por la realidad de los sucesos, porque en la Sede apostólica se guardó siempre sin mácula la religión católica y fue celebrada la santa doctrina»: *COD* II-2, 1657, 110-18; *DzS* 3066; *MI* 426.
44. Cf. *Mansi* 51, 933 B.
45. *COD* II-2, 1657, 23-25; *DzS* 3067; *MI* 427.

doctrinal y la vinculan con los Padres y con la promesa de Cristo en el evangelio de Lucas:

> Los obispos de todo el orbe, ora individualmente, ora congregados en Concilios, siguiendo la larga costumbre de las Iglesias y la forma de la antigua regla, dieron cuenta particularmente a esta Sede Apostólica de aquellos peligros que surgían en cuestiones de fe, donde la fe no puede sufrir mengua. Los romanos pontífices, por su parte, según lo persuadía la condición de los tiempos y de las circunstancias, ora por la convocación de Concilios universales o explorando el sentir de la Iglesia dispersa por el orbe[46], ora por sínodos particulares, ora empleando otros medios que la divina Providencia deparaba, definieron que habían de mantenerse aquellas cosas que, con la ayuda de Dios, habían reconocido ser conformes a las sagradas Escrituras y a las tradiciones apostólicas.
>
> Pues no fue prometido a los sucesores de Pedro el Espíritu Santo para que por revelación suya manifestaran una nueva doctrina, sino para que, con su asistencia, santamente custodiaran y fielmente expusieran la revelación trasmitida por los apóstoles, es decir el depósito de la fe.
>
> Y, ciertamente, la apostólica doctrina de ellos, todos los venerables Padres la han abrazado y los santos doctores ortodoxos venerado y seguido, sabiendo plenísimamente que esta Sede de san Pedro permanece siempre intacta de todo error, según la promesa de nuestro divino Salvador hecha al príncipe de sus discípulos: «Yo he rogado por ti, a fin de que no desfallezca tu fe y tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos» (Lc 22,32)[47].

Este largo «argumento histórico» es una «concesión» a la minoría, introducida y comentada el 8 de junio por el cardenal Bilio ante la Diputación de la fe[48]. Pero traza al mismo tiempo una frontera precisa entre las exigencias de la minoría y la posición de los infalibilistas *moderados*. Estos últimos, y por primera vez el cardenal Dechamps en su discurso del 17 de mayo de 1870[49], reconocen perfectamente que la infalibilidad pontificia no se basa en la «inspiración», sino en la «asistencia del Espíritu Santo», que no garantiza más que la exposición y la interpretación fieles del «depósito de la fe». Recogen por tanto la distinción del capítulo II de la *Dei Filius* entre el tiempo constitutivo de la revelación y el tiempo de su recepción en medio de las vicisitudes de la historia de la Iglesia, aunque añadiendo, con Roberto Belarmino, que la promesa de la asistencia a Pedro y a sus sucesores *implica* la utilización de medios humanos, como el estudio de las Escrituras y de la Tradición, así como consultas a diversos personajes. Pero no pueden aceptar que estos «medios» sean considerados como una condición para el ejercicio de la infalibilidad pontificia, como les gustaría a los Padres de la minoría.

46. C f. *supra*, 233s.

47. *COD* II-2, 11657, 32 - 1659, 8-12; *DzS* 3069-3070; *MI* 426s.

48. *Mansi* 53, 258 B-C.

49. «No hay revelaciones nuevas; porque el objeto de la infalibilidad se limita al depósito de la revelación inmutable; (el papa) tampoco es infalible por inspiración, sino por una gracia dada gratuitamente, que llamamos en francés *gracia de estado*, divinamente prometida a los sucesores de Pedro, para que guarden y expongan fielmente el depósito de la verdad revelada [...]. Los sucesores de Pedro son fieles a ello sirviéndose de los medios exigidos para este fin; la gracia de estado tiene por objeto hacer que se sirvan de estos medios»: *Mansi* 52, 67 C-D.

3. La infabilidad pontificia y el consenso de la Iglesia

Para evitar la «infalibilidad personal, separada y absoluta», los Padres de la minoría se atrincheraron efectivamente tras la célebre fórmula de Antonino de Florencia, que estipula que el romano pontífice es infalible cuando se apoya en la Iglesia «sirviéndose del concilio y pidiendo la ayuda de la Iglesia universal»[50]. Pero no llegaron a dar a la mayoría las debidas garantías contra una comprensión «galicana» de estas condiciones. Después del célebre intento de conciliación del cardenal Guidi (18 de junio)[51], agriamente recibido por Pío IX[52], y la de mons. Ketteler por parte de la minoría (25 de junio)[53], se impuso definitivamente la diferencia entre la obligación moral del papa de utilizar los «medios humanos» y «el orden del derecho», intentado por el dogma, dando así su significación doctrinal al plan del capítulo IV, que distingue claramente entre el argumento histórico y la definición jurídica de la infalibilidad pontificia. Mons. Pie había propuesto ya esta distinción al comienzo de los debates en su relación del 13 de mayo[54]. Mons. Freppel la opuso en 2 de julio a Guido y a Ketteler[55], y nos la encontramos en el trasfondo de la gran relación final de mons. Gasser, presentada el 11 de julio de 1870, ocho días antes de la proclamación solemne[56]. Debido a su importancia, citamos a continuación algunos amplios extractos, relativos al litigio entre la mayoría y la minoría:

> No separamos ciertamente al papa definiendo infaliblemente de la cooperación y del concurso de la Iglesia, al menos en el sentido de que no excluimos esta cooperación y este concurso de la Iglesia; [...] ciertamente porque la infalibilidad del romano pontífice le es dada no a manera de inspiración, ni de revelación, sino a manera de asistencia. Por eso el papa, en virtud de su deber, y ante la gravedad de la situación, está obligado a usar los medios aptos para examinar la verdad como es debido, y anunciarla exactamente [...]. Finalmente, no separamos de ninguna manera al papa del consentimiento de la Iglesia, a condición de que este consentimiento no se estipule nunca como condición, trátese de un consentimiento antecedente o consiguiente [...].
>
> Algunos insisten y dicen: Sea lo que fuere de los medios humanos, la ayuda de la Iglesia, el asentimiento de la Iglesia, es decir, el testimonio y el consejo de los obispos, no sólo no pueden ser excluidos de la definición de la infalibilidad, sino que deben ser incorporados a la definición entre las condiciones que son de fe. Esta condicion es, pues, considerada como «de fe»; y ¿cómo se prueba? ¿Está ella contenida en la promesa de Cristo? Me parece que no solamente no está contenida allí, sino que esta promesa comporta más bien lo contrario. No se puede negar, en

50. Cf. *Mansi* 52, 78. Mons. Greith, el 17 de mayo: 106 B, 910 A, 987 B-D, 994 A. – Cf. U. Horst, *Papst, Bischöfe und Konzil nach Antonin von Florenz*: *RTAM* 32 (1965) 76-116.

51. Cf. *Mansi* 52, 740 A - 747 B; para la interpretación de este texto, basado en una larga tradición dominicana, cf. U. Horst, *Unfehlbarkeit und Geschichte*, o. c., 164-213.

52. Cf. K. Schatz, *Vaticanum I*, Bd. III, 104s y 312-322.

53. Cf. *Mansi* 52, 890 C - 899 B.

54. Cf. *Mansi* 52, 36 C-D.

55. Cf. *Mansi* 52, 1041 B-D.

56. Cf. *Mansi* 52, 1204 A - 1230 D. Después de una larga exposición sobre la prueba por la Escritura y la Tradición, el discurso de casi tres horas de mons. Gasser precisa el sentido de los tres términos «infalibilidad personal, separada y absoluta».

efecto, que en la relación de Pedro con la Iglesia, relación que Cristo ha querido vinculada a la infalibilidad de Pedro, está contenida una relación especial de Pedro con los apóstoles y por tanto también con los obispos, puesto que Cristo ha dicho a Pedro (Lc 22,32): «Yo he rogado por ti para que tu fe no desfallezca; y tú cuando hayas vuelto, confirma a tus hermanos». Tal es, pues, la relación del pontífice con los obispos, que está incluida en la promesa de Cristo; se está, pues, necesariamente obligado, me parece, a concluir de estas palabras de Cristo que los hermanos, es decir, los obispos, para que sean estables en la fe, tienen necesidad de la ayuda y del consejo de Pedro y de sus sucesores, pero no viceversa[57].

Encontramos aquí el cuarto testimonio bíblico del primado de Pedro, citado al final del «argumento histórico» del capítulo IV. La interpretación de este pasaje por Belarmino, que distingue entre la prerrogativa personal de Pedro de guardar la verdadera fe y la prerrogativa ministerial, comunicada a sus sucesores, de proclamar siempre la doctrina ortodoxa, es rechazada por la minoría. Pero la negativa de la mayoría a introducir entre las condiciones de la infalibilidad pontificia la utilización de los medios humanos no se basa realmente en la interpretación de este texto, como muestra la continuación de la relación de mons. Gasser:

Henos aquí en los últimos atrincheramientos, y hay que distinguir con cuidado lo verdadero y lo falso para evitar naufragar al llegar al puerto. Es verdad que el papa en sus definiciones *ex cathedra* tiene las mismas fuentes que la Iglesia: la Escritura y la Tradición. Es verdad que el acuerdo unánime de la predicación actual de todo el magisterio de la Iglesia unida con su jefe es la regla de fe igualmente para las definiciones del pontífice. Pero de ahí no se puede, en manera alguna, concluir en la necesidad estricta y absoluta de indagar este acuerdo ante los jefes de la Iglesia o de los obispos [...]. Todos saben que esta regla del acuerdo unánime de las Iglesias en la predicación actual vale solamente en un sentido positivo y de ninguna manera en un sentido negativo[58]. Pero ¿qué sucederá cuando un desacuerdo surja entre las Iglesias particulares si resultan de ello controversias relativas a la fe? [...]. Se sabe ya que los juicios dogmáticos del romano pontífice muy generalmente conciernen a las controversias de fe, en las que se recurre a la Santa Sede [...].

Cualquiera que por eso pretenda que el papa depende solamente del acuerdo manifiesto de los obispos o de su ayuda, sea para su información, sea para dar un juicio infalible en materia de fe y de costumbres, se ve por esto reducido a proclamar el falso principio siguiente: todos los juicios dogmáticos del romano pontífice son, en sí mismos y por sí mismos, faltos de fuerza decisiva y reformables al menos que se les añada el consentimiento de la Iglesia.

Pero este sistema es totalmente arbitrario o destructor de toda infalibilidad pontificia. Es arbitrario, si se requiere el asentimiento de una mayoría o de una minoría de obispos [...]. Que de este sistema arbitrario [...] nacerían inquietudes, turbaciones escándalos, la historia es testigo [...] Porque entonces no hay en realidad más que una única infalibilidad, la cual no reside más que en el cuerpo entero de la Iglesia docente [...] ¿Qué sucederá si los obispos no están de acuerdo? Se habrá

57. Cf. *Mansi* 52, 1213 B - 1215 C. Traducción en R. AUBERT, *Vaticano I*, ESET, Vitoria 1970, 317-319.

58. Cf. *supra*, 225s. y 227-230 la explicación de la *regla del consenso* en la Constitución *Dei Filius*.

acabado para la Iglesia el ser, según el testimonio del apóstol, «columna y fundamento de la verdad» (1 Tim 3,15)[59].

Este comentario indica muy bien la razón fundamental por la que el concilio se niega a elevar los «medios humanos» al rango de condiciones dogmáticas. La distinción de la Constitución *Dei Filius* entre el «magisterio ordinario» o el «consenso unánime» de carácter positivo, y el «magisterio extraordinario» o el «juicio solemne» de carácter negativo, se lleva en este caso hasta el fondo, a fin de salvaguardar *la garantía de un último recurso*, en medio de una sociedad democrática que lo somete todo a la *votación*. Por consiguiente, de nuevo está aquí en juego la relación entre derecho e historia. Abordada bajo el signo negativo de «disensiones», de «inquietudes», de «agitaciones» y de «escándalos», la historia se desarrolla al mismo tiempo bajo la custodia y la guía de la Providencia, cuya acción culmina en su asistencia especial al ministerio de Pedro. En efecto, el argumento histórico del capítulo IV corresponde al «método de la Providencia» del cardenal Dechamps. Vislumbra en la práctica histórica de los romanos pontífices el cumplimiento de la promesa de Cristo, una obra de la providencia divina que *implica*, en cuanto asistencia efectiva, la libertad humana y la utilización de medios humanos.

Nunca se subrayará demasiado la importancia del papel de los infalibilistas *moderados* en la redacción de la *Pastor Aeternus*, que refleja la influencia del tradicionalismo *moderado* en la Constitución *Dei Filius*. Pero el acento que se pone, en ambos casos, en la historia no va en el mismo sentido. La *Dei Filius* desea reservar el lugar de la historia, o de «la condición presente del género humano», en el que resulta difícil separar entre lo que es *de derecho* posible y necesario a la razón natural y el acceso *efectivo* a la fe en Dios, gracias al hecho providencial de la Iglesia. La *Pastor Aeternus*, por el contrario, desea mantener puro de toda condición histórica el *derecho* primacial de la infalibilidad. Estas dos orientaciones se enlazan en los mismos protagonistas, por ejemplo en la obra del cardenal Dechamps, por medio del eclesiocentrismo implícito del «método de la Providencia», que ha dejado sus huellas en la *Dei Filius*, particularmente en su capítulo III. Este eclesiocentrismo se ha visto elevado ahora al rango de «principio jurídico», en la exención del «fundamento último» que es la soberanía jurisdiccional y magisterial del romano pontífice.

Veremos cómo esta soberanía, réplica de la soberanía del «Dios creador y *señor*»[60], quedó codificada en la definición jurídico-dogmática de la infalibilidad pontificia. Pero en la visión apocalíptica de la historia que domina al concilio, hay que salvaguardar absolutamente la soberanía de los derechos de la verdad. C. Schmitt ha mostrado hasta qué punto el concepto de «soberanía», forjado por Bo-

59. Cf. *Mansi* 52, 1216 D - 1217 D; trad en R. AUBERT, *Vaticano I*, o. c., 321-323.

60. Cf. la tercera parte del informe de GASSER del 11 de julio sobre la «infalibilidad absoluta»: «En ningún sentido la infalibilidad pontificia es absoluta, porque la infalibilidad absoluta pertenece solamente a Dios, Verdad primera y esencial, que no puede jamás de ninguna manera engañar o engañarse (cf. *Dei Filius*, capítulo III). Cualquier otra infalibilidad, por el hecho de que es comunicada para una finalidad determinada, posee sus límites, dentro de los cuales, y sus condiciones, en las cuales se considera estar presente. Así es la infalibilidad del romano pontífice»: *Mansi* 52, 1214 AB; trad. en R. AUBERT, *Vaticano I*, .o. c., 318.

din y Hobbes, ha influido en la filosofía del Estado de la contra-revolución en J. de Maistre y L. de Bonald[61], de donde entró en la eclesiología ultramontana, y finalmente en la del concilio Vaticano I[62]. Esta transición pudo llevarse a cabo gracias a una analogía entre los contextos: lo mismo que la soberanía absoluta del Estado secularizado se basa, según Hobbes, en *el estado de urgencia*, producido por las potencias eclesiales o por otras cuya legitimación trascendente conduce a la guerra entre las religiones, así también la soberanía pontificia se basó, en la eclesiología ultramontana, en la lucha entre el «fundamento de la Iglesia» y «las puertas del infierno», combate apocalíptico provocado por la Reforma y la Revolución francesa. En ambos casos, el estado de urgencia se transforma en situación normal o en estructura *esencial* del Estado o de la Iglesia[63]. Esto explica igualmente que a la mayoría le costase trabajo pensar en la posibilidad de otro estado de urgencia, que podría producirse por el mismo papa, enfermedad mental o herejía, un caso para el que se referían, esta vez en el corazón mismo del razonamiento jurídico, a la Providencia divina[64]. Aparentemente, el pequeño inciso de Lc 22,32: *una vez convertido* o *una vez recuperado*, con su alusión a las negaciones de Pedro, no tiene ninguna función estructurante en el argumento doctrinal y jurídico.

4. «Eficacia saludable» y «carisma de verdad»

Los párrafos 3 y 4 del capítulo confirman lo que acabamos de decir, al señalar que en los tiempos actuales «más que nunca se requiere la eficacia saludable del cargo apostólico»[65]. En este argumento político-estratégico podrá insertarse más tarde toda una lógica administrativa. Utilizado por la mayoría, es discutido por la minoría como contrario a los caminos de Dios[66]. El argumento de la «eficacia saludable», que se inserta en el concepto de soberanía pontificia, explica también por qué quedan excluidos de la definición misma los procedimientos anteriores de investigación de la verdad (*media humana*) y los procedimientos consiguientes de la recepción eclesial.

En una última concentración conceptual, «la prerrogativa [de la infalibilidad] que el Unigénito Hijo de Dios se dignó juntar con el supremo deber pastoral» se designa en estos mismos párrafos por el término de «carisma de la verdad y de la fe nunca deficiente, divinamente conferido a Pedro y a sus sucesores en esta cátedra»[67]. El concepto de «carisma de la fe y de la verdad» fue criticado por la minoría, porque parecía insinuar de nuevo la idea de una «infalibilidad personal»[68]. Sin

61. Cf. C. Schmitt, *Théologie politique. Quatre chapitres sur la théorie de la souveraineté* (1922), en *Théologie politique*, Gallimard, Paris 1988, 11-75.

62. Cf. H. J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität*, o. c., 397-409.

63. *Ib.*, 399.

64. Cf., por ejemplo, *Mansi* 52, 1109 B.

65. *COD* II-2, 1658, 19a; *DzS* 3072; *MI* 427.

66. Cf. J. Schatz, *Vaticanum I*, Bd. III, 65s.

67. *COD* II-2, 1659, 21s y 13s; *DzS* 3071-3072; *MI* 427.

68. Este temor se expresa en relación con la nueva formulación del canon contra mons. Maret en el capítulo II.

embargo, según la relación de mons. Gasser, iba ligado a la expresión de «cátedra de Pedro» (*cathedra Petri*). Mientras que esta referencia permite distinguir entre el papa como doctor privado y como persona pública o «cabeza», la noción de «carisma» indica que la infalibilidad no corresponde solamente a la Iglesia o a la sede de Roma (*sedes*), sino al sucesor de Pedro (*sedens*)[69]. Por otra parte, nos recuerda hoy que en la antigua Iglesia el cargo pastoral iba ligado al «carisma de la verdad» y que las comunidades estaban gobernadas por testigos impregnados del Espíritu, que ejercían ante todo el ministerio del anuncio y de la enseñanza[70]. Pues bien, la historia ha hecho que el Vaticano I invirtiera el orden antiguo entre el «carisma de la fe y de la verdad» y la «suprema función pastoral», considerada aquí como potestad de legislación, de jurisdicción y de ejecución, a imagen de la soberanía de los Estados o de la soberanía monárquica.

5. La definición propiamente dicha

Después de alegar los testimonios de la tradición y un argumento histórico de índole doctrinal, y después de indicar su finalidad y su necesidad, el Papa procede finalmente, *con aprobación del sagrado Concilio*, a la definición solemne del magisterio infalible del romano pontífice:

> Así pues, Nos, siguiendo la tradición recogida fielmente desde el principio de la fe cristiana, para gloria de Dios Salvador nuestro, para exaltación de la fe católica y salvación de los pueblos cristianos, con aprobación del sagrado Concilio, enseñamos y definimos ser dogma divinamente revelado (*divinitus revelatum dogma esse*) que
>
> el romano pontífice, cuando habla *ex cathedra* –esto es, cuando cumpliendo su cargo de pastor y doctor de todos los cristianos, define por su suprema autoridad apostólica que una doctrina sobre la fe y costumbres debe ser sostenida por la Iglesia universal–, por la asistencia divina que le fue prometida en la persona del bienaventurado Pedro, goza de aquella infalibilidad de que el Redentor divino quiso que estuviera provista su Iglesia en la definición de la doctrina sobre la fe y las costumbres;
>
> y, por tanto, que las definiciones del romano pontífice son irreformables por sí mismas (*ex sese*) y no por el consentimiento de la Iglesia (*non autem ex consensu Ecclesiae*)[71].

Esta definición solemne es calificada de «dogma divinamente revelado», formulación que va más allá del límite, salvaguardado por la *Dei Filius*, entre el «depósito de la fe», que designa la totalidad de la revelación, y el «dogma», que es su expresión auténtica, aunque siempre contingente.

69. Cf. la aclaración de mons. Gasser sobre la infalibilidad personal (*personalis*): *Mansi* 52, 1212 B - 1213 B.

70. Cf. H. J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität*, o. c., 402, con referencia a R. Sohm, *Kirchenrecht II*. Dunken und Humbolt, München / Leipzig 1923, 220 y 227.

71. *COD* II-2, 1659, 26-37; *DzS* 3073-3074; *MI* 427.

Historia de la redacción

El texto de la definición conoció varias versiones, discutidas en la Diputación entre infalibilistas moderados e infalibilistas extremos[72]. El giro decisivo en estos debates se dio el 8 de junio, cuando el cardenal Bilio propuso una nueva formulación. Reelaborada por el cardenal Cullen y propuesta el 19 de junio en la Diputación, fue adoptada por ésta el 9 de julio[73], y entró, con unos pocos aditamentos, en el texto definitivo, enviado el 9 de julio a los Padres y presentado el 11 de julio por mons. Gasser antes de la votación definitiva del 13 de julio.

El giro que se dio en el mes de junio es ante todo el resultado del combate de los infalibilistas extremos en torno a mons. Senestrey (Ratisbona) y a mons. Manning (Westminster) contra la limitación del *objeto* de la infalibilidad pontificia, en el primer texto propuesto a los Padres el 9 de mayo, a «lo que en materia de fe y de moral debe ser admitido como de fe (*tamquam de fide*) o negado como contrario a la fe (*tamquam fidei contrarium*)»[74]. Tenían miedo de que esta definición excluyera del campo de la infalibilidad pontificia las canonizaciones, las aprobaciones de órdenes religiosas, los «hechos dogmáticos» y las censuras, más allá de las condenaciones estrictas de las herejías. Su táctica era la de dejar de momento abierta esta cuestión: dado que el objeto de la infalibilidad pontificia es el mismo que el de la infalibilidad de la Iglesia, habría que tratar de ello más tarde, en la segunda constitución dogmática sobre la Iglesia[75]. Mons. Bilio les dio la razón en su texto del 8 de junio, hablando desde entonces de «puntos en discusión concernientes a la fe o a la moral»[76]. Esta indeterminación no se levantó ulteriormente, dado que la «segunda» Constitución nunca llegó a nacer. Es éste un punto esencial que hemos de retener para la cuestión de la recepción de la fórmula.

El otro giro, esta vez en perjuicio de los maximalistas, dejó sus huellas en la redacción del 19 de junio, que vincula en la misma frase la infalibilidad pontificia y la de la Iglesia, separadas todavía en la versión del cardenal Bilio: «El romano pontífice, dice en adelante la fórmula, *goza* [...] de *esta infalibilidad* de la que el divino Redentor ha querido que estuviese provista su Iglesia»[77]. No se puede excluir ya una interpretación del dogma que presente a la Iglesia como primer *sujeto* de la infalibilidad, según la presenta el capítulo IV de la *Dei Filius*. Resulta difícil en todo caso presentar, con los maximalistas y en la línea del prólogo (que hace del papa el «principio y el fundamento» de la unidad del cuerpo eclesial) la infalibilidad pontificia como fuente de la infalibilidad eclesial.

Estas dos observaciones sobre la historia de la redacción nos permiten comprender ahora el alcance de la primera frase de la definición, que recae a la vez sobre el *sujeto*, la *finalidad* y el *objeto* del magisterio infalible.

72. Cf. en R. AUBERT, *Vaticano I*, o. c., 323-338 una sinopsis de estas diferentes versiones.
73. Después de terminar –por la urgencia del calor romano– el debate conciliar del capítulo IV.
74. *Mansi* 52, 7 B: cf. R. AUBERT, *Vaticano I*, o. c., 334.
75. Cf. K. SCHATZ, *Vaticanum I*, Bd. III, 80-85.
76. *Mansi* 53, 258 A; cf. R. AUBERT, o. c. 335
77. *Mansi* 53, 266 A; cf. R. AUBERT, o. c., 335; el texto del 8 de junio decía: «Definimos además que esta infalibilidad de los romanos pontífices se extiende al mismo objeto que la infalibilidad de la Iglesia»: *Mansi* 52, 258 S; R. AUBERT, o. c., 335.

El sujeto de la infalibilidad

En primer lugar, el *sujeto*: el romano pontífice, no ya en cuanto «doctor privado», sino *cuando* habla *ex cathedra*, lo cual es una restricción en el tiempo y una precisión relativa a la función. En su relación, mons. Gasser insiste por tres veces en el carácter restrictivo de la fórmula: «El papa solamente es infalible cuando (*solummodo quando*), ejerciendo su función de doctor de todos los cristianos y, por consiguiente, representante de la Iglesia universal, juzga y define lo que debe ser creído y rechazado por todos»[78]. Ciertamente, el «cuando» (*cum*) de la definición misma es menos restrictivo; y desde la célebre disertación de J.-M. A. Vacant sobre *El magisterio ordinario de la Iglesia y sus órganos*[79], no han faltado teólogos que han querido tomarlo, no en el sentido exclusivo sino en el positivo, dejando abierta por tanto la posibilidad de definiciones *ex cathedra* del «magisterio ordinario» del papa[80]. Esta apertura no corresponde absolutamente a la explicación oficial de mons. Gasser[81].

En la definición misma, la «restricción» se explicita inmediatamente por medio de dos fórmulas íntimamente ligadas entre sí, que suponen, según el estrechamiento intelectual ya señalado, que el cargo de pastor y de doctor de todos los cristianos se ejerce principalmente por la definición dogmática: «cuando, cumpliendo su cargo de pastor y doctor de todos los cristianos, define por su suprema autoridad apostólica que una doctrina sobre la fe y costumbres debe ser sostenida por la Iglesia universal». La referencia a la «*autoridad* apostólica», en este párrafo como en el anterior[82], vincula al sujeto de la definición, aquel que define y aquel de quien habla esta definición, con los intereses jurídicos de la eclesiología ultramontana cuyo trasfondo doctrinal y político ya hemos expuesto.

La finalidad de la infalibilidad

Es el papa, ese sujeto concreto que actúa dentro de un marco cuyas condiciones se acaban de exponer, el que «por la asistencia divina que le fue prometida en la persona del bienaventurado Pedro, goza de aquella infalibilidad de que el Redentor divino quiso que estuviera provista su Iglesia en la definición de la doctrina sobre la fe y las costumbres». A propósito del párrafo 3, hemos comentado el sentido de la terminología «por la asistencia del Espíritu Santo», que indica la única finalidad de la infalibilidad pontificia: la promesa de «santamente custodiar y fielmente exponer la revelación trasmitida por los apóstoles, esto es, el depósito de la fe». Se comprende entonces que el texto identifique la infalibilidad específi-

78. *Mansi* 52, 1213 C; cf. R. AUBERT, o. c., 317; y también *Mansi* 52, 1213 A-B y 1225 B.

79. J.-M. A. VACANT, *Le magistère ordinaire de l'Église et ses organes*, Delhorme et Briguer, Paris 1887.

80. «Es posible distinguir dos clases de definiciones *ex cathedra*: las que se pronuncian por decretos solemnes y las que se pronuncian por el magisterio diario del soberano pontífice»: *Ib.*, 105. – Para la recepción de la tesis de Vacant, cf. G. THILS, *Primauté et infaillibilté du pontife romain à Vatican I*, o. c., 176-185.

81. Volveremos sobre ello *infra*, 364-366, a propósito de la *Humani Generis* (1950).

82. «Se hallan no pocos que se oponen a su autoridad»: *COD* II-2 1659, 20; *DzS* 3072; *MI* 427.

ca del romano pontífice con la de toda la Iglesia docente. En las versiones anteriores del texto se hablaba de una «imposibilidad de engañarse»[83] o de una «inmunidad de todo error»[84], y mons. Gasser añade en su relación que, para evitar la confusión existente en algunas lenguas modernas entre infalibilidad e impecabilidad, se precisa de antemano en el título del capítulo IV que se trata en él del «*magisterio* infalible del romano pontífice»[85].

El objeto de la infalibilidad

En cuanto al *objeto* de la infalibilidad pontifica, mons. Gasser es el único que distingue claramente no sólo entre el papa como doctor privado y el papa hablando *ex cathedra*, sino también entre la enseñanza no-definitiva y la enseñanza infalible del «pastor y doctor de todos los cristianos». Aunque exige que «ha de manifestarse la intención de definir una doctrina»[86], confiesa que hay algunas vacilaciones legítimas sobre el «grado de certeza» de «otras verdades ligadas más o menos estrechamente con los dogmas revelados, que no son en sí mismas reveladas, pero que son ciertamente exigidas para guardar con fidelidad el depósito, para interpretarlo correctamente y para definirlo con eficacia»[87]. Se había hablado ya de estas verdades conexas «no inaccesibles de suyo a la razón» en el capítulo II de la *Dei Filius*. La única regla mencionada por mons. Gasser es la de mantener abierta esta cuestión y decir que hay que creer, en cuanto al objeto de la infalibilidad de las decisiones pontificias, todo lo que se cree en cuanto al objeto de la infalibilidad de las otras definiciones dictadas por la Iglesia[88].

La segunda frase de la definición se formula como una conclusión de la primera: se refiere al «carácter irreformable» de las definiciones del romano pontífice. La terminología de la «irreformabilidad» no añade nada a lo que ya había dicho el capítulo IV de la *Dei Filius* sobre el «sentido de los sagrados dogmas que hay que mantener perpetuamente», «aquel sentido que una vez por todas declaró la santa madre Iglesia y jamás hay que apartarse de ese sentido so pretexto y nombre de una más alta inteligencia». Pero la fuerza de la fórmula de la *Pastor Aeternus* está en que «las definiciones del romano pontífice son irreformables por sí mismas (*ex sese*)», formulación reforzada por el añadido: «y no por el consentimiento de la Iglesia» (*non autem ex consensu Ecclesiae*)». Esta frase dirigida contra el galicanismo se añadió el 14 de julio, después de la votación del 13 de julio (con sus 88 votos de *non placet*) y tras una intervención de Pío IX[89]. Según la explicación de mons. Gasser en su última relación del 16 de julio, esta preci-

83. *Mansi* 52, 7 B; cf. R. AUBERT, *Vaticano I*, o. c., 334.
84. *Mansi* 52, 258 A: cf. R. AUBERT, *Vaticano I*, o. c., 335.
85. *Mansi* 52, 1218 D - 1219 A.
86. *Mansi* 52, 1225 C
87. *Mansi* 52, 1226 B.
88. «Como ha parecido conveniente a los padres de la Diputación por un consenso unánime que no debía definirse esta cuestión, sino que tenía que dejarse en su estado actual, se sigue necesariamente [...] que el decreto de fe de la infalibilidad del romano pontífice tiene que comprenderse de tal manera que se defina que lo que hay que creer a propósito del objeto de la infalibilidad en las definiciones del romano pontífice es exactamente lo que se cree a propósito del objeto de la infalibilidad de las definiciones de la Iglesia»: *Mansi* 52, 1226 C.
89. *Mansi* 52, 1262 C-D.

sión negativa no añade nada al texto[90] ¿No lo había explicado ya, unos días antes, la posición de la Diputación?:

> Es necesario recordar que, en el pensamiento de los objetantes, se trata de *la necesidad estricta y absoluta del consejo* y de la ayuda de los obispos para no importa qué juicio dogmático infalible del romano pontífice, de suerte que esta condición debería tener su lugar en la definición misma de nuestra constitución dogmática. Es en este *carácter estricto y absoluto de la necesidad* en lo que consiste toda la diferencia que existe entre nosotros, y *no en la oportunidad o en una cierta necesidad relativa*, que hay que dejar enteramente a la estimación del romano pontífice, el cual juzgará según las circunstancias. Y entonces, esta condición no puede encontrar lugar alguno en la definición de la *Constitución dogmática*[91].

Esta distinción entre «necesidad absoluta» y «necesidad relativa» tiene una gran importancia, no solamente para la justa comprensión del carácter irreformable de las definiciones «por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia», sino también para la recepción de la fórmula en el siglo XX. Por consiguiente, el «consentimiento» *sólo* se excluye en el sentido absoluto –es decir, en una situación de último recurso según la perspectiva del artículo 4 de la Asamblea del clero de Francia en 1682[92]–, pero no en el sentido relativo o habitual. Suscribimos plenamente los deseos de G. Thils: «Hoy, después de un siglo, se pregunta si la precisión *negativa* dada por mons. Gasser no podría formularse de forma *positiva*, es decir, que el asentimiento previo, concomitante o subsecuente de la Iglesia puede ser considerado como una condición *habitual* y *relativamente necesaria* de los juicios infalibles del papa»[93].

El añadido final

El último añadido de la definición es como el sello puesto por Pío IX y por la mayoría conciliar a la Constitución *Pastor Aeternus*. No se puede menos de establecer un vínculo entre ciertas afirmaciones anteriores –el Dios creador y señor, soberanamente bienaventurado en sí mismo y por sí mismo (*in se et ex se*); la Iglesia que «es por sí misma (*per se ipsa*) un gran y perpetuo motivo de credibilidad y un testimonio irrefragable de su misión divina»– y las «definiciones del romano pontífice», que son «irreformables por sí mismas (*ex sese*) y no por el consentimiento de la Iglesia (*non autem ex consensu Ecclesiae*). En esta perspectiva jurídico-dogmática que reconduce la totalidad de la historia a su origen ontológico y normativo, toda «recepción» se identifica de antemano con un acto de obediencia estricta[94]. Si esto es así, ¿cómo dar su verdadero lugar a la historia y a una recepción creativa de la Palabra de Dios por toda la Iglesia? La consideración de las dos Constituciones del Vaticano I muestra con plena evidencia que esta cuestión supera con mucho la simple recepción de la definición de la infalibilidad del

90. *Mansi* 52, 1217 A-B.
91. *Mansi* 52, 1215 C-D; cf. R. AUBERT, *Vaticano I*, o. c., 319
92. Cf. t. III, 367.
93. G. THILS, *Primauté et infaillibilité du pontife romain à Vatican I*, o. c., 174s.
94. Cf. A. GRILLMEIER, *Konzil und Rezeption. Methodische Erwägungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion der Gegenwart*: ThPh 45 (1970) 343-347.

romano pontífice. Toca a la imagen de Dios y a la situación de la Iglesia en la sociedad.

III. RECEPCIÓN Y EVALUACIÓN DOGMÁTICA

Conviene distinguir a continuación entre un período post-conciliar y una recepción a largo plazo, en la que el concilio Vaticano II juega un papel totalmente decisivo.

1. El Período posconciliar

Las diversas interpretaciones posconciliares de la Constitución *Pastor Aeternus* y de la definición de la infalibilidad pontificia, en particular, se distribuyen fácilmente en tres grupos[95]. La interpretación maximalista considera la infalibilidad del romano pontífice como fuente de la infalibilidad eclesial y amplía su objeto a la totalidad de los actos pontificios. Además de algunos infalibilistas extremos del concilio (como mons. Manning), fue sobre todo M. J. Scheeben el que defendió esta posición, haciendo de la infalibilidad pontificia una manifestación de lo sobrenatural[96]. Un segundo grupo, es decir, la gran mayoría de los intérpretes, propone una lectura literal de la Constitución, aunque reaccionando frente a algunos posibles malentendidos: se insiste en el sentido estricto del *ex cathedra* y se afirma claramente que el *ex sese* no va ligado al «depósito de la fe». Finalmente, un tercer grupo, cercano a las posiciones de la minoría conciliar, lee la Constitución, según la expresión de K. Schatz, más allá del texto del decreto (*praeter textum decreti),* peor no contra el mismo texto (*contra textum decreti*)[97]. Esta interpretación, basada en la primera parte del capítulo IV y en lo que allí se dice de la utilización de los «medios humanos» por parte del romano pontífice, es defendida por ejemplo por el obispo e historiador de Rottenburg/Tubinga, mons. Hefele. Fue confirmada por el antiguo secretario del concilio, mons. Fessler, que pertenece más bien al grupo de los moderados. La célebre *Carta* del cardenal Newman *al duque de Norfolk* (1875) se sitúa en esta misma corriente. Aunque oponiéndose a Döllinger por el hecho de que éste no percibe que la historia no existe jamás sin interpretaciones y sin intérpretes[98], Newman insiste en el proceso de recepción del nuevo dogma, en el que los teólogos tienen un papel esencial que representar.

La interpretación oficial del texto por el magisterio romano está jalonada por tres declaraciones pontificias: por insinuación de mons. Hefele, una felicitación

95. Cf. un análisis detallado en K. Schatz, *Vaticanum I*, Bd. III, 283-296 y el conjunto de las páginas 207-311.

96. M. J. Scheeben, *Die theologische und praktische Bedeutung des Dogmas von der Unfehlbarkeit des Papstes, besonders in seiner Beziehung auf die heutige Zeit*, en *Das ökumenische Konzil vom Jahre 1868*, vol. II, Regensburg 1870, 505-547; vol. III, 1871, 811-122. 212-263. 401-448.

97. K. Schatz, *Vaticanum I*, Bd. III, 293.

98. J.-H. Newman, *Lettre au Duc de Norfolk* (1874), DDB, Paris 1970, 341ss.

dirigida por Pío IX a mons. Fessler por su obra de 1871[99]; una alocución, el 20 de julio de 1871, ante la *Accademia di Religione cattolica* en la que el papa insiste en el carácter contingente del derecho medieval de los romanos pontífices a destituir a los príncipes, derecho que no tiene nada que ver con la infalibilidad pontificia; y finalmente, la carta *Mirabilis illa constantia* del 4 de marzo de 1875, dirigida a los obispos alemanes para confirmar su interpretación del dogma de 1870 contra las acusaciones de Bismarck, que hacía de los obispos «funcionarios de un monarca extranjero, convertido por su infalibilidad en el más absoluto de todos los monarcas del mundo». Descubierto por la dogmática después del concilio Vaticano II, este último *dossier* que figura desde 1967 en la colección del *Denzinger-Schönmetzer*[100], confirma de hecho una lectura más bien estricta de los puntos centrales de la Constitución: «la potestad suprema, inmediata y ordinaria» del romano pontífice y de su infalibilidad.

2. La recepción a largo plazo

A largo plazo la recepción de la Constitución *Pastor Aeternus* tuvo que enfrentarse con las cuatro dificultades que hemos señalado en este comentario. Es verdad que desde la obra de Vacant la cuestión de la *extensión* de la infalibilidad del romano pontífice no ha dejado de ocupar a los teólogos. Relanzado por un pasaje de la encíclica *Humani generis*, que habla de la enseñanza ordinaria de los papas y de sus encíclicas[101], este aspecto de las cosas fue discutido, después del Vaticano II, con ocasión de las intervenciones romanas en el terreno de la moral[102] y, más recientemente con ocasión de la carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis*, donde se prohíbe la ordenación de las mujeres[103]. Antes de volver sobre estos debates, nos gustaría subrayar su carácter muy limitado, en la medida en que el interrogante sobre la *extensión* de la infalibilidad supone siempre la concepción un tanto intelectualista de la revelación y de la verdad, tal como la encontramos en las dos Constituciones del Vaticano I.

La Iglesia no puede superar estos límites sin abordar de frente los otros tres puntos de divergencia, que aparecieron en el debate entre la minoría y la mayoría conciliares. El concilio Vaticano II responderá, al menos en parte, a esta exigencia. El contencioso más fundamental, aunque difundido por una alta instancia ecuménica[104], recae sobre las relaciones entre el papado y la Iglesia. Lo que aquí está en juego no es solamente la interpretación doctrinal del desplazamiento his-

99. J. Fessler, *Die wahre und die falsche Unfehlbarkeit der Päpste*, Wien-Gran-Pest 1971.
100. *DzS* 3113-3116.
101. *DzS* 2885; *MI* 604.
102. C f. H. Küng, *Infaillible? Une interpellation*, o. c. 32-60, en relación con la encíclica *Humanae Vitae* (1968) de Pablo VI.
103. *Ecclesia* 2688 (1994) 2021, con la explicación oficial y la respuesta de la Congregación para la doctrina de la fe a una duda sobre la doctrina de la Carta *Ordinatio sacerdotalis* (28 octubre 1995) en *Ecclesia* 2766 (1996) 35-38
104. Para el punto de vista ortodoxo, cf. E. Ghikas, *Comment "redresser" les définitions du premier concile du Vatican*: *Irenikon* 68 (1995) 163-204.

tórico del primado (*principalitas*) de la Iglesia de Roma hacia la afirmación ontológica de que el papa es «cabeza» o *principio* (*principium*) y *fundamento* de la unidad del cuerpo eclesial, sino una *práctica* primacial, legitimada por este desplazamiento, que no siempre está de acuerdo con ciertas declaraciones oficiales más restrictivas o prudentes respecto al ejercicio del primado.

Otro punto, abordado ya en este comentario, se refiere a la relación entre «potestad de jurisdicción», «potestad de enseñanza» y «orden sacramental». En este terreno histórico-práctico que es la expresión simbólica por excelencia de lo que la Iglesia dice de sí misma y de su relación con el Evangelio o con la verdad, el concilio Vaticano II ha procedido a un singular reequilibrio, sobre el que tendremos que volver.

El último punto es el más discutido: se refiere al proceso mismo de la búsqueda de la verdad y de su recepción, del que el Varicano I no retuvo, en su definición de la infalibilidad del romano pontífice más que el aspecto jurídico de decisión última o de obediencia. Se trata de la cuestión de la relación entre la revelación o el derecho divino y la historia, que se compromete cuando se reflexiona sobre el lugar de los «medios humanos» en la interpretación auténtica de las Escrituras y de la Tradición. En este punto el Vaticano II ha producido algunas grandes aperturas.

Por tanto, podríamos pensar, anticipando un tanto los análisis de los textos, que el concilio del siglo XX ha respondido a las esperanzas de un Newman, que hacía suyas en su *Carta al duque de Norfolk* estas líneas de Molina: «Pertenece a los concilios ulteriores interpretar y definir más ampliamente y con mayor exactitud lo que los concilios anteriores definieron con menos claridad, menos completamente y con menor exactitud»[105]. Después del Vaticano II, ciertos teólogos llegarían incluso a recoger lo que algunos pensaban ya en 1870 al leer la Constitución[106], a saber, que fue más bien la minoría –convertida en mayoritaria en el Vaticano II– la que obtuvo la victoria.

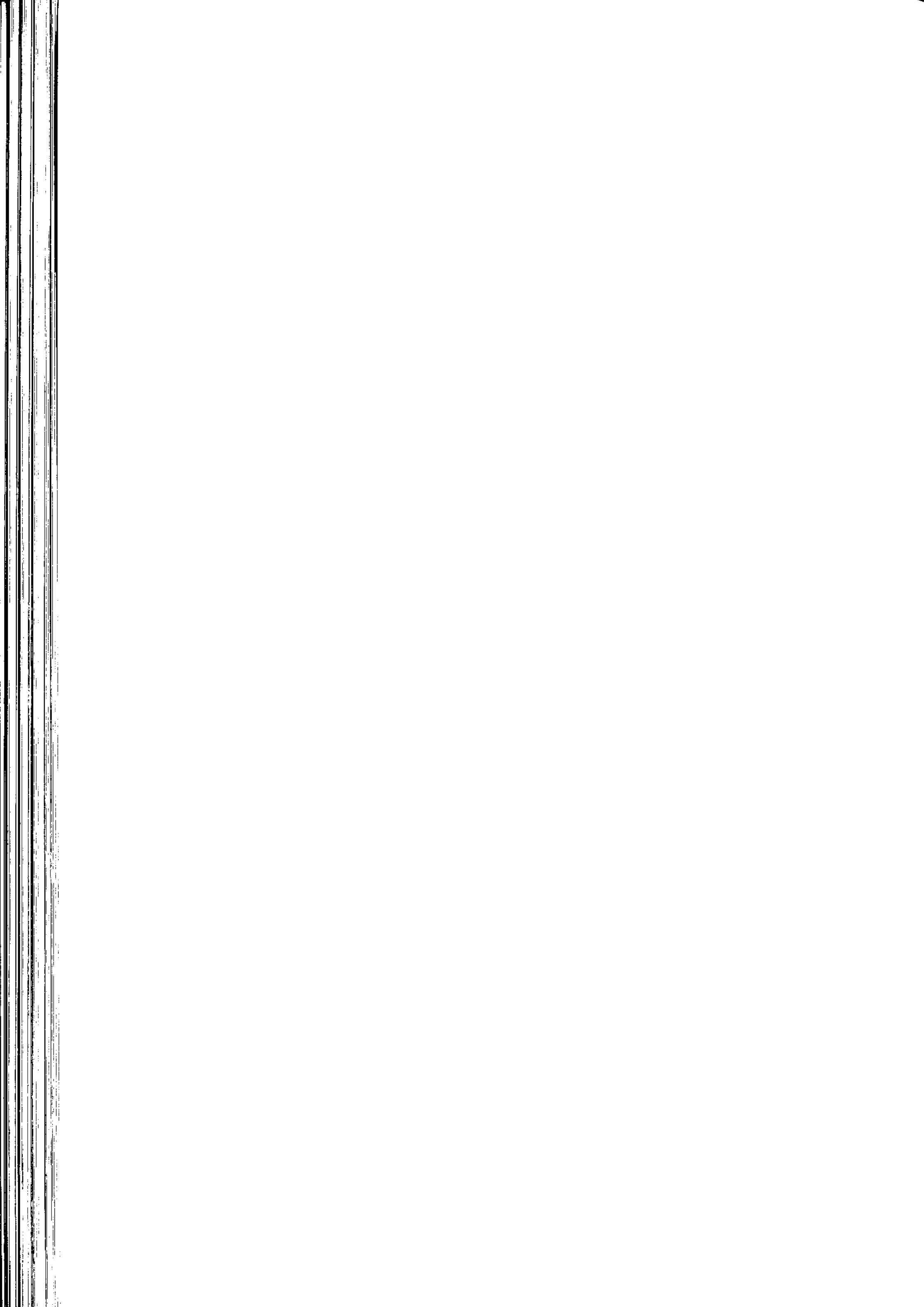
No es seguro que las relaciones entre los dos concilios puedan pensarse en estos términos. Todo hace creer que la práctica postconciliar de Roma se apoya, en los puntos discutidos, más bien en las inspiraciones del concilio Vaticano I que en su «reencuadramiento» por el Vaticano II. Se podría pensar que la persistencia de un *cierto paradigma apocalíptico* en el catolicismo, varias veces evocado en este comentario, y el sentimiento de estar viviendo respecto a la modernidad occidental en un estado de urgencia permanente, suscitan reacciones que se sitúan más bien del lado de una reafirmación de la soberanía jurisdiccional y magisterial del pontífice romano, definida en los capítulos III y IV de la *Pastor Aeternus*. Será preciso verificar esta hipótesis cuando presentemos la visión más sapiencial de la historia en los textos del concilio Vaticano II.

En todo caso, siempre que el catolicismo se siente de nuevo amenazado en su identidad, volvemos a encontrarnos necesariamente con el problema de la interpretación, que apareció ya a propósito de la Constitución *Dei Filius*: a este «texto

105. J.-H. NEWMAN, *Lettre au Duc de Norfolk* (1874), o. c., 338.

106. Cf. K. SCHATZ, *Vaticanum I*, Bd. III, 299, citando una carta de DINKEL del 15 noviembre 1870 al cardenal SCHWARZENBERG.

de compromiso» le costó trabajo articular la perspectiva dogmático-jurídica de los principales redactores con la visión dogmático-histórica de un cierto número de Padres, salidos del tradicionalismo moderado. En la Constitución *Pastor Aeternus* se ha señalado una misma «indeterminación» en la relación entre las dos partes del capítulo IV. Este compromiso presagia la posibilidad de diversas reacciones en una situación de crisis.



CAPÍTULO VIII

«La cuestión bíblica». Desde la doctrina de la *Providentissimus Deus* hasta la recepción de la exégesis histórico-crítica por la *Divino afflante Spiritu*

por B. SESBOÜÉ

El «reencuadramiento» de las decisiones del Vaticano I en otra perspectiva pasó por una serie de crisis; la primera se conoce con el nombre de «crisis modernista»[1]. Después de algún tiempo de fermentación, se manifestó primero a partir de 1893, como «la cuestión bíblica»[2]. Tocó muy pronto en lo más vivo al «edificio doctrinal» del Vaticano I: la relación de la Iglesia con el evangelio. Este interrogante producirá, más allá de las otras crisis que se perfilan en el horizonte, frutos prometedores. Desde esta época, afecta a varios campos de conflicto: a las relaciones entre católicos y protestantes, a la oposición del catolicismo al liberalismo bajo la figura de la «exégesis liberal» y a la cuestión de la relación entre las diversas disciplinas en el seno de las Facultades de teología, puestas bajo la autoridad de la Iglesia o del estado. Hay que presentar brevemente este contexto global de la cuestión bíblica[3], antes de analizar la serie de reacciones doctrinales del magisterio romano.

I. LA PREHISTORIA DE LA «CUESTION BÍBLICA»

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: F. D. E. SCHLEIERMACHER. *Herméneutique*, trad. C. BERNER, Cerf-PUL, Paris 1987; *La naissance du paradigme herméneutique*, ed. A. Laks y A. Neschke, PUL, Lille 1990.– D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, Osiander, Tübingen, 1835-1836, 2 vols.– E. RENAN. *Vie de Jé-*

1. Cf. J. RIVIÉRE, *Le modernisme dans l'Église. Étude d'histoire religieuse contemporaine*, Letouzey, Paris 1929 y E. POULAT, *La crisis modernista (Historia, dogma y crítica)*, Taurus, Madrid 1974, con el prólogo de la 3ª ed. francesa (Albin Michel, Paris 1996) bajo el título: «Permanencia y actualidad del modernismo».

2. Cf. Mons. D'HULST, *La question biblique*: *Le correspondant* 134 (1893) 201-251, artículo que fue la ocasión próxima de la publicación de la *Providentissimus Deus*.

3. Para la prehistoria de la «cuestión bíblica», cf. Chr. THEOBALD, *art. cit.*, en *DBS* XII, 470-514.

sus (1863), en *Oeuvres complètes*, t. 4, Calmann-Lévy, Paris 1949.– E. TROELTSCH, *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie* (1898), en *Gesammelte Schriften* II, J. C. B. MOHR, Tübingen ²1922, 729-753.– M.-J. LAGRANGE, *La méthode historique*, Lecoffre, Paris ²1904; *Le Père Lagrange au service de la Bible. Souvenirs personnels,* Cerf, Paris 1967; M-J. LAGRANGE, *L'Écriture en Église.Choix de portraits et d'exégèses spírituelle (1890-1937)*, presentado por M. GILBERT, Cerf, Paris 1990.– A. LOISY. *L'Évangile et l'Église*, chez l'auteur, Bellevue ²1903; *Autour d'un petit livre*, Picard, Paris ²1903.– A. SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede* (1906) o *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (²1913), Siebenstern, München-Hamburg 1966, 2 vols. (ed. cast.: *Investigaciones sobre la vida de Jesús*, EDICEP, Valencia 1990– K. BARTH, *Römerbrief* (1919); (²1922), trad. Labor et Fides, Genève 1972.– R. BULTMANN, *Creer y comprender* (1933), Sudium, Madrid 1975-1976, 2 vols.

E. POULAT, *La crisis modernista (Historia, dogma y crítica)* (1962), Taurus, Madrid 1974.– P.-M. BREAUDE, *L'accomplissement des Écritures. Pour une histoire critique des sytèmes de représentation du sens chrétien*, Cerf, Paris 1980.– Chr. THEOBALD, *L'exégèse catholique au moment de la crie moderniste*, en Cl. SAVART y J.-N. ALETTI, *Le monde contemporain et la Bible*, Beauchesne, Paris 1985, 387-439; *Sens de l'Écriture du XVIIIᵉ au XXᵉ siècle*, en *DBS* XII (1993) 470-514.– Y. BELAVAL y D. BOUREL (reds.), *Le Siècle des Lumières et la Bible*, Beauchesne, Paris 1986.– J.-R. ARMOGATHE (ed.), *Le Grand Siècle et la Bible*, Beauchesne, Paris 1989.– P.–M. BEAUDE, *Sens de l'Écriture de* Divino afflante Spiritu *à nos jours*, en *DBS* XII (1993) 514-536.– F. LAPLANCHE, *La Bible en France entre mythe et critique (XVI-XIX siècles)*, Albin Michel, Paris 1994.– B. MONTAGNES, *Exégèse et obeissance. Correspondance Cormier-Lagrange (1904-1916)*, Gabalda, Paris 1989; *La méthode historique: succès et revers d'un manifeste*, en Varios, *Naissance de la méthode critique. Colloque du Centenaire de l'École biblique et archéologique de Jérusalem*, Cerf, Paris 1992; *Le Père Lagrange (1855-1938). L'exégèse catholique dans la crise moderniste*, Cerf, Paris 1995.

1. HERMENÉUTICA GENERAL Y HERMENÉUTICA ESPECIAL

Preparada desde hacía ya tiempo, la distinción entre una hermenéutica general o filosófica y una hermenéutica especial de las Escrituras se había impuesto desde Schleiermacher (1768-1834). Se trata de un primer aspecto de la «cuestión bíblica». Mientras las hermenéuticas estuvieron ligadas a terrenos determinados (la teología, la jurisprudencia, la historia, etc.), estaban bajo la jurisdicción de las disciplinas dogmáticas correspondientes. En adelante, el fundamento de las hermenéuticas especiales es tratado por la Facultad de filosofía. La hermenéutica filosófica, «el arte de comprender correctamente el discurso del otro, principalmente el discurso escrito»[4], se pregunta por primera vez por la «comprensión de sentido» como tal, intentando captar sus reglas globales, «basadas inmediatamente en la naturaleza del pensamiento y del lenguaje»[5]. La idea fecunda de Schleiermacher consiste en articular el lenguaje o más concretamente el discurso con el pensamiento. Se abandona definitivamente la concepción racionalista de una re-

4. F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*, en *Sämmtliche Werke*, I/7, Berlin 11834-1864, 3.

5. ID., *Le statut de la théologie* (1810 y 1830), Labor et Fides / Cerf, Genève / Paris 1994, n. 133.

lación unívoca entre la palabra (el signo) y su sentido (la representación independiente y común a todos los hombres), en provecho de un conjunto complejo en donde el sentido no está simplemente fijado por una convención lingüística, sino que resulta además de la multiplicidad de utilizaciones individuales que tienen cada una su propio valor lingüístico. Schleiermacher se refiere aquí al «círculo hermenéutico» según el cual la totalidad del sentido se comprende siempre a partir de sus elementos, mientras que la comprensión de cada elemento supone ya la captación de una totalidad sensata. Por consiguiente, la lengua o el discurso implica en su centro una especie de *oscuridad*, o la existencia de una comprensión espontánea que accede aquí por primera vez a un estatuto fundamental[6]. Y entonces necesita la «comprensión», no ya como ejercicio espontáneo, sino como un arte metódico y general.

La hermenéutica especial de la Biblia aplica estas reglas globales y las precisa en función de la situación propia del canon bíblico. Se sitúa en la «teología histórica», en el punto de unión entre la «teología exegética» y la «teología dogmática», en el lugar mismo en donde se plantea la cuestión de «la esencia particular» del cristianismo[7]. En régimen católico, se la encontrará siempre en la teología fundamental y más concretamente en la *demonstratio catholica.*

2. El método histórico

El hecho de que esta hermenéutica especial se haya desarrollado en adelante en el marco de una «teología *histórica*» constituye el segundo aspecto de la «cuestión bíblica». Después de una lenta preparación a lo largo de viajes de investigación al Próximo Oriente durante todo el siglo de la Ilustración, la arqueología y la lingüística bíblicas tomaron a finales del siglo XVIII un nuevo impulso: la fundación en Francia de la Escuela nacional de lenguas orientales en 1795, la creación del Instituto de Egipto en el momento de la campaña napoleónica de 1798, el descubrimiento de la historia persa por Silvestre de Sacy, la obra gramatical de Gesenius en Alemania, etc. El punto crítico se alcanza a partir de 1850, cuando el descubrimiento y el desciframiento de algunos textos condujo al nacimiento de la egiptología y de la asiriología. De esta manera se fue construyendo, a partir de estos dos terrenos y con datos continuamente renovados, una ciencia de las religiones que introdujo a la Biblia en un amplio programa comparatista y que trataba su texto como un documento, reduciendo su sentido literal a su sentido histórico.

La escuela protestante de Tubinga, conocida sobre todo por la *Vida de Jesús* de D. F. Strauss (1835-1836), cuya traducción francesa se debe a E. Littré, seguirá en sus investigaciones un verdadero programa metodológico[8], que se precisará en el ensayo de A. Kuenen sobre los *Métodos críticos* (1880)[9] y que alcanzará su

6. Cf. Id., *Herméneutique*, o. c., 122s.

7. Id., *Le statut de la théologie*, nº 137 y nº 84.

8. F. Chr. Baur, *An Herrn Dr. Karl Hase. Beantwortung des Sendschreibens «Die Tübinger Schule»*, Fues, Tübingen 1859.

9. A. Kuenen, *Kritische Methode*, en *Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft*, J. C. B. Mohr, Freiburg und Leipzig 1894, 4-43.

plena madurez histórico-filosófica en el célebre ensayo de E. Troeltsch (1865-1923) *Sobre el método histórico y dogmático en teología* (1900)[10]. Este texto magistral, varias veces comentado[11], muestra la incompatibilidad del «comparatismo» con una visión sobrenaturalista del mundo tal como la supone la dogmática. Troeltsch asienta los tres principios de toda crítica: el desplazamiento hacia un juicio de probabilidad, el principio de analogía (que implica la «homogeneidad del conjunto de los procesos históricos») y el principio de correlación (que indica «la acción recíproca de todos los fenómenos de la vida espiritual e histórica»)[12]. El ideal de una ciencia exenta de todo preámbulo, formulado por Strauss en su *Vida de Jesús*[13] sigue siendo realmente el horizonte de lo que se llamó más tarde la exégesis «historicista». Ciertamente, Kuenen y Troeltsch son más conscientes de las incertidumbres de la investigación histórica e insisten en el modelo de probabilidad. Pero suponen que el contacto empírico con la historia produce de hecho su propia filosofía:

> Evidentemente, escribe Troeltsch en 1900, en su génesis este método (histórico) no ha sido independiente de las teorías generales. Es lo que ocurre con todos los métodos. Pero lo esencial es la confirmación y la fecundidad de un método, su afinamiento gracias al contacto con los objetos y a su capacidad de producir comprensión y coherencia[14].

Después de las dos grandes figuras que emprendieron una mediación especulativa entre el espíritu crítico y la teología, Schleiermacher y Hegel, y después de la seria reprensión de Strauss, anunciando la disolución de la síntesis hegeliana (cuya posteridad se dividió en «derecha» e «izquierda»), la exégesis se referirá en adelante a una práctica histórica, que se considera capaz de hacer por sí misma a sus objetos «maravillosamente vivos e inteligibles»[15] y de establecer así «la esencia del cristianismo».

3. Separación de la exégesis de los dos Testamentos

Pero como resulta cada vez más difícil a los individuos dominar la riqueza de los materiales, se impone una separación en la práctica entre dos disciplinas diferentes, vuelta la una al Antiguo Testamento y la otra al Nuevo. Es éste un tercer aspecto de la «cuestión bíblica». La tendencia a la separación se manifiesta por primera vez en G. L. Bauer[16]. Esta práctica está sostenida, con algunas excepciones, en una concepción infravalorativa del Antiguo Testamento, en virtud de la influencia subterránea de Schleiermacher sobre la hermenéutica bíblica. En todo caso, se va haciendo cada vez más difícil hablar del sentido de las Escrituras. Por

10. E. Troeltsch, *Über historische...*, o. c., II, 729-753.
11. Cf. nuestro análisis en P. Gisel (ed.), *Histoire et théologie chez E. Troeltsch*, Labor et Fides, Genève 1992, 243-268.
12. E. Troeltsch, *Über historische...*, o. c., II, 731-734.
13. D. F. Strauss, *Das Leben Jesu...*, o. c., I, 87.
14. E. Troeltsch, *Über historische...*, o. c., II, 734.
15. *Ib.*, II, 735s.
16. *Theologie des Alten Testaments*, 1796; *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 1800-1802.

otra parte, no es imposible leer en la separación de los dos Testamentos una relación negativa de esta hermenéutica «historicista» con el judaísmo.

4. El aspecto teológico-político de la exégesis histórico-crítica

Con el auge de los nacionalismos, los límites confesionales entre dos teorías del sentido, decisiva durante el siglo de la Ilustración[17], se ciñen con una nueva frontera. Así, se hablará en Francia, a partir de los años treinta, de la «crítica alemana». Este aspecto teológico-político constituye un cuarto aspecto de «la cuestión bíblica». El concepto de nación desempeña sobre todo una función interna en la determinación del sentido de las Escrituras. Cuando J. Wellhausen (1844-1918) afirma, por ejemplo, que «la nación ha sido creada más ciertamente por Dios que la Iglesia, y que Dios actúa con mayor poder en la historia de las naciones que en la de la Iglesia»[18], no corta solamente los lazos entre los dos Testamentos, entre el judaísmo profético que goza de la independencia nacional y el judaísmo tardío, matriz apocalíptica del Evangelio, que la perdió definitivamente, sino que sobre todo arrincona a «las Iglesias cristianas», lo mismo que a la religión judía, en la «esfera confesional», haciendo en adelante de la Biblia un «clásico» entre otros, un patrimonio de la nación y de la humanidad que pueden leer en ella una etapa de su propia evolución histórica.

El «paradigma liberal» encuentra su madurez en la época de la publicación del *Syllabus* (1864). Para el Antiguo Testamento podemos referirnos al libro de Kuenen[19], traducido al francés por Renan, que hace del profetismo un verdadero modelo de humanidad. El profetismo se arraiga en un «impulso de entusiasmo por la libertad, por la religión, atribuido a la acción directa de Jehová», y situado en principio «por encima de la restauración del culto a Jehová y de la teocracia israelita en sus formas puramente exteriores[20]. La otra cara del «paradigma liberal» se refiere a la reconstrucción de la *Vida de Jesús*. Ciertamente, debido a su perspectiva crítica que se resiste a toda construcción positiva, la obra de D. F. Strauss (1835) no puede situarse en el movimiento liberal. Pero el autor publica, en 1864, un año después de la *Vida de Jesús* de Renan[21], una segunda obra con el mismo título «para el pueblo alemán», que responde entonces perfectamente al espíritu liberal, al hacer de Jesús un maestro paciente que habría separado la religión de lo político y de lo cultual, para predicar el camino de una paz interior consigo mismo y con Dios[22].

Recordemos que Strauss y muchos otros habían aceptado el ideal de una ciencia exenta de todo preámbulo. Este ideal resulta ilusorio. Al mismo tiempo

17. Cf. Chr. Theobald, *art. cit. Sens de l'Écriture*, en *DBS* XII, 470-484.
18. J. Wellhausen, art. *Israel*, en *EBrit* de 11879.
19. A. Kuenen, *Histoire critique des livres de l'A. T.* (1861-1865), trad. E. Renan, I. *Les livres historiques*, M. Lévy, Paris 1866; *Les livres prophétiques*, Calmann-Lévy, Paris 1879.
20. A. Kuenen, *Histoire critique...*, o. c., II, 29 y 26.
21. E. Renan, *Vie de Jésus* (1863), en *Oeuvres complètes* IV, Calmann-Lévy, Paris 1949.
22. D. F. Strauss, *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, F. A. Brockhaus, Leipzig 1864.

que se apoya en procedimientos críticos, el «paradigma liberal» propone una nueva visión del mundo y de la historia de la humanidad.

5. Una geografía compleja de posiciones

Estas implicaciones teológicas y filosófico-políticas se reflejan en el campo exegético dando origen a posiciones diversas. Es éste el quinto aspecto de «la cuestión bíblica». La exégesis católica se resiste por toda Europa a los presupuestos del liberalismo bíblico. Estas oposiciones explotan por otra parte en varios niveles, manifestando así la complejidad creciente del acceso al sentido: aceptación o rechazo de las reglas críticas, pertenencia de los biblistas a diversas instituciones controladas por el Estado o por el magisterio católico, oposiciones finalmente entre «las visiones del mundo» correspondientes, que se enfrentan en el terreno de la Biblia. Sin embargo, no hay que reducir estas tensiones a una oposición entre dos términos, ya que, frente a la doctrina bíblica del catolicismo, hay que distinguir el panorama liberal de una ciencia de las religiones que quiere ser independiente de todo prejuicio confesional.

La exégesis católica, representada en Francia por algunos grandes profesores de San Sulpicio como M. Garnier (de 1803 a 1845), M. Le Hir (de 1846 a 1868), que fue profesor de Renan, M. Vigouroux (de 1868 a 1903) y el abate J.-B. Glaire, alumno de Garnier y profesor de la Sorbona, supo marcar la cultura bíblica del siglo XIX por parte de manuales de gran calidad, con introducciones bíblicas acompañadas de literatura apologética. El ataque del sentido literal por la «ciencia alemana», que pretendía reescribir la historia bíblica, obligó a los exégetas católicos a organizar su defensa. Lucharon sobre todo contra el pretendido «sentido mítico» de la escuela protestante de Tubinga, definido de este modo por Vigouroux: «La palabra mito designa, *en oposición a la historia real*, una especie de historia *fingida o imaginaria*, una especie de fábula de la que uno se sirve como de envoltura para expresar, según el estilo de las obras de imaginación y de ficción, ciertas ideas y teorías religiosas y metafísicas, e incluso físicas»[23]. La exégesis católica se encuentra aquí ante el problema espinoso de la inerrancia de la Biblia, ampliamente identificada con su carácter histórico, mientras que el error se encuentra del lado del «mito». La respuesta del «buen sentido crítico» y de una «sana hermenéutica» no tiene que andarse entonces con ambages:

> ¿Se ha olvidado, pregunta J. B. Glaire, que esos escritos tienen por autores a unos testigos oculares o contemporáneos, que tocaban en el tiempo los mismos hechos que narraban? [...] Es evidente que no se pueden admitir mitos en los milagros de los que san Mateo y san Juan, por ejemplo, habían sido testigos; porque, como estamos de acuerdo en que estaban llenos de sinceridad y muy lejos de todo fingimiento, nos los contaron tal como ellos los habían visto; y como, según su re-

23. F. Vigouroux, *Manuel biblique ou cours d'Écriture Sainte à l'usage des Séminaires*, t. I, *Ancien Testament* (1879), Roger et Chernoviz, Paris [3]1899, 281.

lato sencillo e ingenuo, esos hechos no son naturales, sino totalmente milagrosos, así es como tenemos que entenderlos[24].

II. LAS TOMAS DE POSICIÓN DEL MAGISTERIO ROMANO EN EL SIGLO XIX

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: LEÓN XIII, Encíclica *Providentissimus Deus* (18 noviembre 1893), sobre el estudio de la Sagrada Escritura: *EnchB*, 4ª ed., nº 106-131; *MPC* I, 43-61; Encíclica *Depuis le jour* (8 septiembre 1899) a los obispos y al clero de Francia: *Lettres apostoliques de S. S. Léon XIII*, t. 6, Bayard, Paris. 94-109; Carta apostólica *Vigilantiae* (30 octubre 1902), sobre la institución de una comisión de estudios bíblicos: *Lettres apostoliques de S. S. Léon XIII*, t. 7, 132-141.

1. LA DOCTRINA BÍBLICA DE LA ENCÍCLICA *PROVIDENTISSIMUS*

La primera reacción del magisterio católico frente a la exégesis liberal se encuentra en el *Syllabus*, publicado en 1864, un año después de la *Vida de Jesús* de Renan y el año mismo de la de Strauss. La proposición 7 condena la tesis de que «las profecías y milagros expuestos y narrados en las sagradas Letras son ficciones de poetas; y los misterios de la fe cristiana, un conjunto de investigaciones filosóficas; y en los libros de uno y otro Testamento se contienen invenciones míticas, y el mismo Jesucristo es una ficción mítica»[25]. La Constitución dogmática del Vaticano II sobre la fe católica reitera esta condenación[26], pero inscribiéndola en el marco más amplio de su doctrina sobre la Escritura.

Un desarrollo más completo de esta doctrina se encuentra en la encíclica *Providentissimus Deus* de León XIII sobre el estudio de la sagrada Escritura, que abre en 1893, como lo había hecho en otros terrenos, la serie «moderna» de textos doctrinales en materia bíblica. El carácter inaugural de la encíclica se ve fuertemente subrayado por una relectura de la exégesis al comienzo del texto. Este último se inspira, para los tiempos modernos, en el prólogo de la *Dei Filius,* que ya había señalado la consecuencia paradójica y «catastrófica» de la negación protestante del magisterio en nombre de la *sola Scriptura*, es decir, la transformación del «juicio privado» en racionalismo bíblico, destructor de la pureza del libro considerado antes como la «única fuente»[27]. La ocasión inmediata de la encíclica es ciertamente el artículo que había redactado mons. d'Hulst, el primer rector del Instituto Católico de París, después de la muerte de Renan en 1892, sobre «la cuestión bíblica». Mons. d'Hulst distinguía entre dos escuelas, dentro de la exégesis católica: «la que recibe como historia verdadera, infalible en virtud de la

24. J. B. GLAIRE, *Abrégé d'introduction aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament* (1846), Leroux-Jouby, Paris ⁶1878, 153.
25. *DzS* 2907; *MI* 406.
26. *Dei Filius*, cap. III, can. 4.
27. *Providentissimus*, en *MPC* I 50. Al final de esta primera parte, León XIII designa con claridad a los mismos adversarios que la Constitución *Dei Filius*, los racionalistas.

inspiración, toda narración que no tenga el carácter evidente de una parábola», y la otra, llamada «escuela ancha», «que cree que puede hacer una selección en los relatos bíblicos, según los procedimientos de la crítica histórica»[28]. Prevista desde hacía largo tiempo, la aparición de la encíclica fue sin duda precipitada al condenar esa «escuela ancha», considerada como un compromiso inaceptable con la «ciencia libre»[29]. León XIII reafirma, ya al comienzo del texto y en referencia al concilio Vaticano I, el *eje central de la doctrina bíblica* de la Iglesia:

> Eso es lo que la Iglesia no ha cesado de pensar y de profesar públicamente respecto de los libros de uno y otro Testamento. Conocidos son los documentos antiguos e importantísimos en los cuales se afirma que Dios –que habló primeramente por los profetas, después por sí mismo y luego por los apóstoles– nos ha dado también la Escritura que se llama canónica, y que no es otra cosa sino los oráculos y las palabras divinas, una carta otorgada por el Padre celestial al género humano, en peregrinación fuera de su patria, y transmitida por los autores sagrados[30].

La distinción tradicional entre los tres tiempos de la palabra de Dios conducirá a este texto a lo que se llama el «finalismo» de la exégesis bíblica: el sentido verdadero, presentado de antemano en el juicio doctrinal de la Iglesia, circula, según un movimiento ininterrumpido y atraído siempre por su fin, del Antiguo hacia el Nuevo Testamento, que indica en retorno cuál fue el sentido del primer Testamento, y del Nuevo hacia el «edificio doctrinal» establecido por la Iglesia, intérprete de la Biblia. La encíclica *Providentissimus Deus* explicita esta doctrina en una triple perspectiva: «la *conservación* y la *interpretación* de estos libros divinos», estas dos aproximaciones, apologética y dogmática, están sostenidas por una *preocupación pastoral o espiritual* más global que «nos impulsa [...] a desear que esta preciosa fuente de la revelación católica esté abierta con la mayor seguridad y amplitud para la utilidad del pueblo cristiano»[31].

La perspectiva espiritual

Desarrollada al comienzo y al final del texto con vistas a los «ministros», esta *perspectiva espiritual* de la lectura bíblica se refiere, siguiendo la autoridad del salmista, a la relación intrínseca entre la «oscuridad» de la intención del texto y la actitud del sujeto lector que, para comprender el sentido y para exponerlo, tiene necesidad del «soplo divino del Espíritu Santo», cuya luz y cuya gracia «deben ser imploradas por medio de la oración humilde y conservadas por la santidad de vida»[32]. Las «instituciones y las leyes» eclesiales encuentran en esta perspectiva espiritual su verdadera justificación, aunque se complete a continuación su exposición, en una breve historia de la exégesis eclesial, a fin de justificar ante los no católicos y ante los adversarios la «prudencia» de la Iglesia[33].

28. Mons. D'HULST, *La question biblique*, *art. cit.*, 228.
29. *Providentissimus*, en *MPC* I, 50.
30. *Ib.*, 45-46.
31. *Ib.*, 46.
32. *Ib.*, 47-48 y 61.
33. *Ib.*, 47s

La finalidad *espiritual* de la intervención magisterial se traduce en primer lugar en términos apologéticos y dogmáticos. Este punto se expresa en la postura ambivalente del documento en relación con los «sentidos espirituales» de la Escritura. No conoce más que el sentido alegórico y el sentido tropológico. Su necesidad se deriva de la oscuridad del texto:

> Su sentido es a veces más amplio y más recóndito de lo que parece expresar la letra o indican las reglas de la hermenéutica; además, su sentido literal oculta en sí mismo otros significados que sirven unas veces para ilustrar *los dogmas* y otras para inculcar *preceptos de vida* [34].

Evocada como lugar de transición a la lectura dogmático-moral de la Escritura, la aplicación de los «sentidos espirituales» queda limitada a continuación por la regla agustiniana de la primacía del «sentido literal», necesario «cuando existe un mayor peligro de engañarse en medio de tanto deseo de novedades y de tal libertad de opiniones», y por su finalidad devocional y moral[35].

La perspectiva dogmática

El principal acento de la doctrina bíblica de la *Providentissimus Deus* reposa por tanto en la perspectiva dogmática y apologética de la lectura de las Escrituras, deducida también de su «oscuridad religiosa» y reafirmada por san Ireneo, los concilios de Trento y del Vaticano I:

> No puede negarse que los libros sagrados se hallan envueltos en cierta oscuridad religiosa, de manera que nadie puede sin guía penetrar en ellos. Dios lo ha querido así [...] para que los hombres los estudien con más atención y cuidado [...] y ha dado a la Iglesia las Escrituras a fin de que la tengan por guía y maestra en la lectura e interpretación de sus palabras. Ya san Ireneo enseñó que allí donde Dios ha puesto sus carismas (*charismata*), debe buscarse la verdad, y que aquellos en quienes reside la sucesión de los apóstoles explican las Escrituras sin ningún peligro de error [36].

Este principio fundamental de la lectura eclesial de la Escritura, que se basa en el «finalismo bíblico» interpretado por el Vaticano I y expuesto de nuevo al final del desarrollo sobre la exégesis dogmática, da origen a una fórmula recogida más tarde por Benedicto XV (1920) y el Vaticano II (1965):

> Es muy de desear y necesario que el uso de la divina Escritura influya en toda la teología y sea como su alma[37].

Ciertamente, según la tradición tomista, autentificada por la *Aeterni Patris* (1879)[38], el cuerpo doctrinal y eclesial tiene su propia consistencia. León XIII parece incluso admitir una cierta reducción de la formación de los seminaristas a «la ciencia de los dogmas» y a la capacidad de «sacar consecuencias de la mis-

34. *Ib.*, 52.
35. *Ib.*, 54
36. *Ib.*, 52-53.
37. *Ib.*, 54; cf. Chr. THEOBALD, *L'Écriture, âme de la théologie...*, en I. E. T., *L'Écriture âme de la théologie*, Brepols, Bruxelles 1990, 111-132.
38. Cf. *infra*, cap. X.

ma». Le corresponde al «teólogo profundo e instruido» ejercitarse en «la demostración de los dogmas basada en la autoridad de la Biblia»[39], como si se tratara de que los que participan, de cerca o de lejos, del juicio doctrinal en el cuerpo eclesial, hicieran algo así como una genealogía de ese cuerpo en el que ellos habitan.

Por lo que atañe al establecimiento concreto del sentido de la Escritura, la encíclica señala entonces una frontera bien clara entre los lugares cuyo sentido auténtico ha sido fijado por los mismos escritores o por el juicio de la Iglesia *–bien sea por un juicio solemne, o bien por el magisterio ordinario y universal–*, y «los otros lugares», en donde puede ejercerse la libertad, haciendo posible un verdadero progreso de la investigación exegética. Notemos sobre todo el rechazo de toda contradicción, bien entre los autores inspirados, bien entre los intérpretes y la doctrina de la Iglesia.

La perspectiva apologética

Estamos tocando aquí el aspecto apologético del «finalismo bíblico», muy presente en la encíclica y explícito en su última parte. No se puede menos de reconocer en las imágenes belicosas del texto y en la utilización de la metáfora del combate sacado de la carta *a los Efesios*[40] los elementos apocalípticos del catolicismo integral. La argumentación apologética, que reproduce el círculo de la «demostración de los dogmas de las autoridades bíblicas»[41], recae en última instancia en la *legitimidad* de los que tienen la misión de juzgar del sentido doctrinal del texto bíblico:

> Resta, sin embargo, otro punto que fijar [...]: el de afirmar con mayor solidez la autoridad íntegra de los mismos (libros bíblicos). Lo cual no podrá conseguirse plena y enteramente sino por el magisterio vivo y propio de la Iglesia, que «por sí misma y a causa de su admirable difusión, de su eminente santidad, de su fecundidad inagotable en toda suerte de bienes, de su unidad católica, de su estabilidad invencible, es un grande y perpetuo motivo de credibilidad y una prueba irrefutable de su divina misión» (*Dei Filius*, cap. III). Pero toda vez que este divino e infalible magisterio de la Iglesia descansa también en la autoridad de la sagrada Escritura, es preciso afirmar y reivindicar la fe, cuando menos, en la Biblia, por cuyos libros, como testimonios fidedignos de la antigüedad, serán puestas de manifiesto y debidamente establecidas la divinidad y la misión de Jesucristo, la institución de la jerarquía de la Iglesia y la primacía conferida a Pedro y a sus sucesores[42].

Este «círculo apologético»[43] permite comprender las reservas de la encíclica frente a la «crítica superior», o literaria, que para juzgar «el origen, la integridad y la autoridad de todo libro» se refiere solamente a «lo que ellos llaman razones internas», sin darse cuenta de que «los testimonios históricos tienen más valor que todos los demás». El argumento apologético –«las profecías, los milagros, y

39. *Providentissimus*, en *MPC* I, 55.
40. *Ib.*, 50-51 y 55-56.
41. *Ib.*, 55
42. *Ib.*
43. Subyacente a la estructura de la *Pastor Aeternus*.

todo lo que supera el orden natural»– siente como una amenaza la crítica literaria, que corre el peligro de trasmitir una «falsa filosofía»[44].

La cuestión epistemológica es el verdadero problema apologético del texto, que trata en sus últimas páginas de la relación entre el sentido de la Escritura, por un lado, y el conocimiento científico de la naturaleza y el conocimiento histórico de los documentos de la antigüedad, por otro. La encíclica concreta en este momento el *principio doctrinal* de la inerrancia de las Escrituras, basándose en su inspiración:

> Lo que de ninguna manera puede hacerse es limitar la inspiración a solas algunas partes de las Escrituras o conceder que el autor sagrado haya cometido error. Ni se debe tolerar el proceder de los que tratan de evadir estas dificultades concediendo que la divina inspiración se limita a las cosas de fe y costumbres y nada más, porque piensan equivocadamente que, cuando se trata de la verdad de las sentencias, no es preciso buscar inmediatamente lo que Dios ha dicho, sino examinar más bien el fin para el cual lo ha dicho[45].

La razón doctrinal que se invoca a continuación en el texto *invierte* el movimiento de la argumentación del capítulo III de la *Dei Filius*. Mientras que este documento se niega a apoyar la canonicidad de las Escrituras en su aprobación por la autoridad eclesial y en su inerrancia, y llega a continuación a fundamentarla directamente en su inspiración y en Dios como autor de las mismas, la encíclica parte de la inspiración de los libros bíblicos para desembocar en su inerrancia:

> En efecto, los libros que la Iglesia ha recibido como sagrados y canónicos, todos e íntegramente, en todas sus partes, han sido escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, y está tan lejos de la divina inspiración el admitir error, que ella por sí misma *(per se ipsa)* no solamente lo excluye en absoluto, sino que lo excluye y rechaza con la misma necesidad con que es necesario que Dios, Verdad suma, no sea autor de ningún error[46].

Una vez asentado este principio, para resolver las dificultades concretas, el texto no remite solamente a las reglas del lenguaje, sino también a la distinción tomista entre la esencia de la fe y las opiniones de una época. La *Providentissimus* se inspira aquí en el «perspectivismo» del capítulo IV de la *Dei Filius*, que supone la imposibilidad de una contradicción real entre los dos terrenos y refiere las que pueden surgir cuando el debate traspasa los límites respectivos:

> Pues aunque el intérprete debe demostrar que las verdades que los estudiosos de las ciencias físicas dan como ciertas y apoyadas en firmes argumentos no contradicen a la Escritura *bien explicada,* no debe olvidar, sin embargo, que algunas de estas verdades, dadas también como ciertas, han sido luego puestas en duda y rechazadas. Que si los escritores que tratan de los hechos físicos, traspasados los linderos de su ciencia, invaden con opiniones nocivas el campo de la filosofía, el intérprete teólogo deje a cargo de los filósofos el cuidado de refutarlas[47].

44. *Providentissimus*, en *MPC* I, 56s.
45. *Ib.*, 58.
46. *Ib.*
47. *Ib.* Este pasaje va seguido de una afirmación que hizo correr mucha tinta; la recogerá BENEDICTO XV en la *Spiritus Paraclitus* y Pío XII en la *Divino afflante Spiritu*: «Esto mismo habrá de aplicarse después a las ciencias similares, especialmente a la historia».

Surge aquí la última coherencia de la enseñanza de León XIII, con su referencia a «las reglas de una filosofía experimentada y sólida»[48], insensible a la distinción de Schleiermacher entre «hermenéutica general» y «hermenéutica especial». Suponiendo adquirida la doctrina bíblica de siempre, la regulación magisterial se refiere entonces a la defensa de una cierta «visión del mundo» íntimamente ligada a la filosofía tomista, dejando una libertad relativa en el ejercicio mismo de las técnicas exegéticas.

Se comprende entones que León XIII instituyera en 1902, por su carta apostólica *Vigilantiae*[49], una «Comisión bíblica» junto a la Sede apostólica, a la que asigna como objetivo ponerse al corriente de los progresos de la exégesis, defender la autoridad de la Escritura y su lectura eclesial y exponer finalmente el «sentido auténtico» del texto bíblico, que exige en los puntos disputados el respeto a la analogía de la fe. Las 14 respuestas de la Comisión que se dieron entre 1905 y 1915 se refieren esencialmente a cuestiones fronterizas entre la investigación histórica, la autenticidad, la historicidad de los libros bíblicos y la apologética bíblica[50]. Quizás podría encontrarse en ellas la inspiración de Vigouroux, que fue de 1903 a 1915 uno de los dos secretarios de la Comisión. Lagrange, llamado en 1903 como consultor, indica en sus *Recuerdos personales* las ventajas y las dificultades de un «tribunal de la fe»:

> Yo compartía, escribe, la aversión de M. Loisy por una ciencia administrativa [...]. Los consultores tenían entonces que decirse, desde el principio, que no sólo se les pedía que se pronunciaran en nombre de unos principios revelados y de la teología en qué medidas los exégetas eran libres de suscitar y de resolver las cuestiones [...]. La genialidad de León XIII me parecía consistir en haber asentado el *principio de competencia* [...]. La enorme variedad de opiniones representadas en la comisión [...] es una ventaja inmensa para un tribunal de fe; porque si tantas personas de opiniones diversas declaran que está en juego la fe, nadie puede razonablemente rehusar el veredicto de hombres competentes [...]. Me olvidé solamente de que la Comisión estaba dividida en dos grupos sensiblemente iguales precisamente en la cuestión de saber qué es lo que pertenece a la fe y qué límites impone a la crítica el dogma de la inspiración[51].

2. La exégesis entre hermenéutica y teología bíblica

Es el argumento apologético el que dividirá a los exégetas católicos después de la aparición de la encíclica *Providentissimus*. Los «teólogos críticos»[52] podían sentirse aludidos por los reproches de la *Providentissimus* y por la *Carta encíclica a los obispos y al clero de Francia* (1899), dirigidos por los que asumían los argumentos de los adversarios[53]. Algunos, como A. Loisy (1857-1940), rechazan

48. *Ib.*, 55.
49. *EnchB* nº 137-148; *Doctrina Pontificia. Documentos bíblicos*, BAC, Madrid 1955, 249-256
50. Cf. L. Pirot, art. *Commission biblique*, en *DBS* II (1934) 1103-113.
51. *Le Pére Lagrange au service de la Bible*, o. c, 128-230
52. Esta expresión se encuentra en L. de Grandmaison, *Théologiens scolastiques et théologiens critiques*: *Études* 74 (1898) 28.
53. León XIII, *Depuis le jour*, en *Doctrina Pontificia. Documentos bíblicos*, o. c., 247-248

efectivamente los presupuestos bíblicos de la *demonstratio catholica*; otros, como M.-J. Lagrange (1855-1938), creen que es posible salvarlos. Pero hay que tener en cuenta todas las dimensiones de esta distribución bipartidista que implica además la frontera, de momento infranqueable, entra una asunción de la «cuestión hermenéutica» heredada de la Ilustración (Loisy) y una «teología bíblica» inspirada en Pascal y en la tradición patrística (Lagrange). El desnivel se refuerza más aún a comienzos del siglo XX, aunque tiende a desaparecer una de sus causas, el historicismo latente de la práctica «liberal» del método histórico, gracias a los trabajos de Weiss y de Gunkel, que dejan su huella en la exégesis católica.

El debate apologético

A. Loisy critica desde 1897 la validez de la argumentación apologética, que se apoya, según él, en un triple postulado:

> En virtud del postulado teológico, se admite que las ideas religiosas fundamentales comenzando por la idea de Dios, han sido esencialmente invariables, al menos en una porción escogida de la humanidad, desde el origen del mundo hasta nuestros días. En virtud del postulado mesiánico, se admite que Jesús y la Iglesia han sido objeto de predicciones formales y claras en el Antiguo Testamento, predicciones que se confirmaron y renovaron en el Nuevo Testamento respecto a la Iglesia. En virtud del postulado eclesiástico, se admite que la Iglesia, con los grados esenciales de su jerarquía, con sus dogmas fundamentales y con los sacramentos de su culto, ha sido directamente instituida por Cristo. Pues bien, estos tres postulados, en los que se basa todo el edificio de la creencia y del sistema católico, no son solamente [...] *indemostrables*, sino que *han sido demostrados falsos por la historia* [54].

Esta afirmación afecta directamente al lado apologético del «finalismo bíblico», en la medida en que Loisy concibe la ciencia histórica como absolutamente indiferente respecto a toda demostración en materia de fe. Según él, la «crisis apologética» no se debe a estas dificultades de detalle, sino a la incapacidad de la «exégesis pretendidamente tradicional» para aceptar «el espíritu científico» y la mentalidad («el buen sentido») que supone la historia[55]. Para salir de esta crisis, Loisy propone «una *trasposición posible* de cada uno de los tres postulados a su realidad histórica, realidad que era una evolución poderosa, más inteligente y más satisfactoria en cierto sentido, incluso para la fe, que toda una serie de milagros»[56]. Al obrar así, vincula la defensa del sentido de las Escrituras a la inteligibilidad del texto en una visión del mundo marcada por el evolucionismo y desplaza el problema apologético a la cuestión de la interpretación actual de la Biblia. No está entonces en juego, según él, la regla de fe como tal, sino el derecho de los exégetas y de los teólogos a participar en este proceso de interpretación[57].

También Lagrange tomó posición en 1904 frente al argumento apologético:

54. A. LOISY, *Mémoires...*, o. c., I, 448s.
55. A. LOISY, *Autour d'un petit livre*, o. c., 208s.
56. *Mémoires...*, I, 449.
57. *Autour d'un petit livre*, 180s y 206s.

> Se objetaba que la autoridad de la Escritura se basa en la autoridad de la Iglesia y la de la Iglesia en la de la Escritura: un círculo vicioso [...] En líneas generales, yo creo que el argumento sigue siendo sólido y en esto, según creo, es en lo que me separo claramente de M. Loisy, para quien la historia es incapaz de probar estos hechos[58].

Lagrange acepta en principio la tesis de Loisy según la cual «los evangelistas no son historiadores ordinarios», ya que «suponen la fe y quieren hacerla nacer». Demuestra a continuación que, «en líneas generales»[59], la comparación entre los cuatro evangelios puede devolver a los evangelistas cierto crédito ante el historiador, dispuesto a aceptar que la afirmación de la fe en cuanto al significado de los hechos no cambia las condiciones del examen del fenómeno», y que los evangelistas, «al ser en parte los órganos [de la Iglesia...], no pierden nada de su valor como testigos». Esta doble «formalidad»[60] en los evangelistas sigue siendo válida para Lagrange en «sus grandes líneas». A pesar de las adquisiciones de la crítica bíblica, permite evitar el círculo vicioso en ese ir y venir «apologético» entre la Escritura y la Iglesia.

Si es difícil reconstruir a partir de cada evangelista una vida de Jesús, al historiador le interesa en el más alto grado criticar su propia subjetividad. En vez de fiarse de «sus ideas sobre la evolución histórica», es «más objetivo tomar aquí como guía a la tradición eclesiástica»[61]. Esta afirmación remite al aspecto propiamente teológico o eclesial de la «doble formalidad» de los escritos bíblicos. Lagrange exige de los teólogos que se apoyen en las «grandes líneas» de la investigación histórica, lo cual exige de su parte que sepan «establecer una separación y una distinción oportunas entre la verdad dogmática contenida en el texto bíblico, entre la interpretación auténtica de este texto por la Iglesia, y la opinión más o menos probable, la interpretación más o menos autorizada y aceptable de este texto, expuesta o defendida por algún que otro exégeta»[62].

En contra de Loisy, Lagrange mantiene el concepto clásico de la «doble formalidad» y la diferencia entre el argumento apologético y la interpretación del texto bíblica que implica. Cuando distingue entre la verdad dogmática de este texto y la opinión de tal exégeta, defiende ciertamente la competencia interpretativa del biblista. Pero situando en un mismo plano el sentido auténtico de la escritura y el sentido más o menos autorizado de los exégetas, distinguiéndolos solamente por su grado de certeza o de objetividad, se prohíbe a sí mismo el paso a una inteligencia de la cuestión hermenéutica tal como la plantea Loisy.

Teología bíblica y cuestión hermenéutica

La oscuridad de la Escritura no exige solamente el recurso a la «guía» de la Iglesia[63], sino que suscita también según la *Providentissimus* una interpretación

58. M.-J. LAGRANGE, *La méthode historique*, o. c., 245s.
59. *Ib.*, 246 y 253.
60. *Ib.*, 252-254 y 245.
61. *Ib.*, 251.
62. *RB* 1 (1892) 15.
63. *RB* 9 (1900) 135-142.

dogmática o espiritual del «finalismo bíblico». En 1897, Lagrange sigue utilizando el vocabulario del «sentido figurativo» para dar cuenta de lo que él llama «*un modo de escribir* que no estaba hecho para cuadrar exactamente con el terreno y que *perseguía otro objetivo*»[64].

> Todo está presente ante Dios; toda afirmación divina es esencialmente verdadera, tanto si se refiere al pasado como al futuro. Toda profecía inspirada es, por tanto, tan verdadera como toda historia inspirada; pues bien, ¿quién va a buscar una realidad histórica en las profecías de Ezequiel sobre la restauración de Israel? No se realizó nada al pie de la letra, pero todo se realizó según el espíritu. Era como un esbozo del reino de Dios. ¿Por qué no imaginarse que un contemporáneo, contando por otra parte con hechos auténticos, haya dado a la antigua historia esa *regularidad* que podría hacerla idónea para ser la *figura del porvenir*?[65]

Preocupado por el riesgo del círculo vicioso en un argumento profético que no podría ser recibido más que por aquel que cree ya en el cumplimiento de las Escrituras, Lagrange abandona más tarde el sentido figurativo en provecho de lo que él llama el «sentido religioso» del texto. «A mi juicio, ese sentido que prueba es en realidad el *sentido literal*, pero el sentido literal considerado *bajo su aspecto religioso*»[66]. Este pasaje constituye, en la teoría de los sentidos de la Escritura, un giro del que se encontrarán luego huellas incluso en la encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943).

Partiendo del comparatismo de la ciencia de las religiones y del interés por la *letra* de la Escritura y de sus géneros literarios, Lagrange establece en primer lugar la unicidad religiosa del profetismo bíblico. Su crítica histórica del círculo vicioso del argumento profético lo conduce luego a matizar el aspecto de predicción en el conjunto del «finalismo bíblico» en provecho de una *estructura religiosa*, que vincula la «condescendencia» de Dios y el «deseo» del hombre en una misma «oscuridad». Por parte de Dios, se sitúa la promesa de una salvación religiosa y la introducción de una esperanza en «el curso natural de las cosas que él no quiso perturbar, aun ordenándolo todo a un fin más alto»[67]. Por parte del hombre, está la opción fundamental entre la «codicia» y la «caridad», suscitada por un «fin último» oculto en la contingencia de los acontecimientos:

> En materia religiosa, no hay nada claro para aquellos que no tienen ningún deseo de encontrar a Dios [...]. Para juzgar en estas materias, es preciso tener un cierto sentimiento de lo que Dios es para nosotros y lo que nosotros tenemos que ser para él; hay que penetrar de alguna forma en sus pensamientos o al menos desear conocerlos para inspirar en ellos nuestra vida. Sin un cierto sentimiento religioso [...] es inútil abordar la exégesis de las profecías; no se encontraría en ellas ninguna luz[68].

Así pues, la oscuridad de la letra protege al «finalismo bíblico» contra un providencialismo ingenuo que no respetaría la contingencia histórica de toda profe-

64. *Le Pére Lagrange au service de la Bible*, o. c, 56.
65. M.-J. LAGRANGE, *Les sources du Pentateuque*: *RB* 7 (18198) 31.
66. Id., *Pascal et les prohéties messianiques*: *RB* n. s. 3 (1906) 541s y 549s.
67. *Ib.*, 556s.
68. *Ib.*, 559.

cía, y contra la impresión de un engaño divino, que consistiría en excitar más de la cuenta las esperanzas temporales en el Antiguo Testamento para desmentirlas luego en el Nuevo. La oscuridad abre entonces un espacio para el deseo del hombre y para su búsqueda del sentido divino.

Se comprende entonces que Lagrange defienda, como Pascal, que las profecías cumplidas son un «milagro subsistente». «Conservan por tanto toda su fuerza para nosotros»[69]. Basada en una estructura antropológica que reinterpreta el «finalismo», la teología bíblica puede prescindir de cierta distancia histórica entre la Escritura y su lector actual y contentarse, en cuanto al fundamento histórico del argumento profético, con una asunción de las «grandes líneas» de la investigación.

A. Loisy practica igualmente el comparatismo del método histórico, pero llega a un resultado teológico sensiblemente distinto. Si insiste tanto en la continuidad entre el mesianismo judío y el anuncio del Reino por Jesús[70], es para garantizar la inteligibilidad del Evangelio en el contexto de su origen:

> Si (Jesús) no hubiera hablado del Reino, si hubiera hablado de la unión con Dios empleando los términos místicos del cuarto Evangelio [...], habría sido inteligible para todos[71].

Se encontrará esta misma *continuidad*, que se observa en el paso del Antiguo al Nuevo Testamento, entre las Escrituras y su interpretación eclesial:

> No se observa ninguna solución de continuidad entre el hecho y su interpretación. Ésta no es una ficción extraña a aquél; y al revés, el hecho evangélico bien comprendido no protesta contra la interpretación teológica, si se la toma por lo que es y si no se la destruye[72].

Entre la Escritura históricamente situada y las diversas figuras de su interpretación se da una relación *de tipo estructural* que puede constatar el historiador:

> Las *formas particulares* y cambiantes de este desarrollo, en cuanto que son cambiantes, no son la esencia del cristianismo, pero *se suceden*, por así decirlo, en un marco cuyas proporciones generales, aunque sean variables, no dejan de ser equilibradas, de forma que si *la figura cambia, su tipo no varía*, ni tampoco la ley que gobierna su evolución[73].

Loisy propone una *aproximación estructural* al «finalismo bíblico», basada como la de Lagrange en una cierta *regularidad* en la letra misma de los textos. Se sirve igualmente del paradigma de la «condescendencia divina» para mostrar que el encadenamiento histórico no se opone a la presencia de Dios, como si pudieran «trazarse en la Escritura [...] unos compartimentos para lo absoluto y otros para lo relativo»[74]. Pero bajo el ropaje de un mismo vocabulario se oculta una diferen-

69. *Ib.*, 553.
70. A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, o. c., 103.
71. Id., *Autour d'un petit livre*, o. c., 133.
72. *Ib.*, 135s.
73. A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, o. c., XXVIIIs.
74. Id., *Autour d'un petit livre*, o. c., 144.

cia importante. Una práctica del comparatismo, más sensible a las *diferencias*, conduce a Lagrange a una apreciación más matizada de la «comunicación»:

> Ni una sola palabra [en Loisy] sobre las *diferencias considerables* que tan fácilmente se descubrirían entre el ideal de Ezequiel y el del segundo Isaías, entre Jeremías y Daniel; ni una sola palabra sobre las esperanzas populares de un reino sobre todo temporal, que habrían podido crear *un malentendido tan profundo entre Jesús y sus oyentes* [75].

Es la doctrina de la «oscuridad religiosa» de la letra bíblica lo que está en juego en esta observación sobre el malentendido. Loisy conoce lo que él llama la «relatividad metafísica» de las representaciones; pero su interés principal se dirige a «su relatividad histórica», que suscita «un trabajo incesante de la inteligencia creyente para apropiarse de esta representación defectuosa y adaptarla a las condiciones siempre nuevas del pensamiento humano»[76].

Aquí es donde se plantea para Loisy *la cuestión hermenéutica*, que podemos comprender, aunque no suscribamos su propio planteamiento. La plantea en los lugares más sensibles de la interpretación de las Escrituras:

> Lo adquirido, adquirido está. Cristo es Dios para la fe. Pero las gentes nos piden ahora que les expliquemos a Dios y a Cristo, ya que nuestras definiciones se conciben en parte en un lenguaje distinto del suyo. Se impone una tradición[77].

Puede ser que el manlentendido principal entre Lagrange y Loisy venga de la idea de «transformación». Mientras que el primero ve en ella una alteración de la esencia del cristianismo, el segundo pone en el modelo de la traducción toda su sensibilidad por las diferencias culturales.

La superación del paradigma liberal

A finales del siglo XIX, la exégesis bíblica comienza a adquirir los medios para superar el historicismo subyacente al manejo «liberal» de las Escrituras. Lagrange plantea el problema del «malentendido» en la comunicación; pero su concepción del dogma y de la opinión exegética parece impedirle la captación de la cuestión hermenéutica. Loisy, por su parte, formula la exigencia hermenéutica de la traducción y de la comprensión; pero su *evolucionismo* latente y su dificultad para descubrir la función del malentendido le prohíben el acceso a una verdadera hermenéutica bíblica. A pesar de estas dificultades, que proceden en gran parte de una carencia filosófica, la práctica exegética sobre los dos Testamentos realiza algunos desplazamientos importantes respecto al paradigma liberal. Pero se necesitará tiempo antes de que estas iniciativas, que se producen en orden disperso, conduzcan a un nuevo equilibrio de la teoría de los sentidos.

Para el Antiguo Testamento, H. Gunkel (1862-1932) lleva a cabo un verdadero corte, tanto desde el punto de vista del método como desde el ángulo del mito o de la leyenda y del profetismo. Gunkel pertenece con otros investigadores (A.

75. *RB* 12 (1903) 306 y 309.
76. A. LOISY, *Autour d'un petit livre*, o. c., 204.
77. *Ib.*, 155.

Eichhorn, W. Wrede, W. Bousset, E. Troeltsch) a la escuela de historia de las religiones que se formó por los años 1870 en Göttingen. Pero el verdadero nervio metodológico de su investigación veterotestamentaria es la superación de la crítica literaria por el proyecto de una *historia de la literatura bíblica*. El vínculo que se hizo tradicional entre la *desconstrucción literaria* de los libros bíblicos en su forma actual (manuales de introducción) y la *reconstrucción* de una historia de Israel (manuales de historia bíblica) se siente desde entonces como demasiado inmediato y poco respetuoso del texto en su densidad literaria y estética; insatisfacción que conduce a Gunkel a lo que él llama una historia de los géneros literarios y de las formas de vida religiosa.

Cuando A. Loisy se interesa, en su comentario al *Cuarto evangelio* (1903), por «la naturaleza misma del libro bíblico», o cuando Lagrange piensa en los «modos de escribir» que pueden hallarse en el Antiguo Testamento, llevan a cabo un proceso análogo. Pero le corresponde a Gunkel el haber explicitado lo que estaba en juego[78]. El punto esencial de su proceso es el respeto a la distancia que se da entre el texto y su contexto histórico, que no solamente se ha hecho mayor sino sobre todo más compleja. Es verdad que el comparatismo está entonces plenamente de actualidad; pero desaparece la confusión entre la comparación y la explicación genética, al menos parcialmente, en provecho de una nueva distinción entre la sincronía textual de tal o cual forma literaria, perfectamente cerrada, y su tradición. El fruto principal de este desplazamiento hacia un análisis del género literario y la evaluación de la situación a la que éste corresponde (*Sitz im Leben*) es una nueva inteligencia del fenómeno de la tradición oral y escrita, ampliamente ocultada, si no desacreditada, por el individualismo del paradigma liberal.

El primer campo de aplicación de la historia de los géneros y de las tradiciones religiosas es el célebre comentario del *Génesis* (1901 y 1910). Gunkel parte de la hipótesis de que «el *Génesis* es una colección de leyendas (*Sage*)», para ofrecer a continuación una clasificación precisa de las «diferentes clases de leyendas»[79]. Quedémonos con la demarcación tan concreta que establece entre la historia, la leyenda y el mito. Saber si el *Génesis* tiene que ver con la historia o con la leyenda, «no es ya un problema para la historia moderna», ya que la escritura de la historia apareció en una etapa concreta y relativamente tardía de la civilización humana. Los mitos se definen como «historia de *dioses*, en oposición a las leyendas en las que los actores son seres humanos [...]. La línea fundamental de la religión de Yahvé no es favorable a los mitos, ya que esta religión tiende desde sus orígenes al monoteísmo»[80]. Lagrange reconoce que «la obra de Gunkel hace entrar a la crítica literaria del *Génesis* en una nueva fase». Pero su propia reserva crítica, que opina que «la cuestión realmente importante no es quizás tanto la de saber si el *Génesis* pertenece al género literario de las leyendas como la de saber si se trata de leyenda histórica o no»[81], demuestra que se echa para atrás an-

78. H. GUNKEL, *Die Grundprobleme der israelitischen Literaturgeschichte* (1909), en *Reden und Aufsätze*, Vandenhoeck & Ruprecht . Göttingen 1913, 29-38.
79. H. GUNKEL, *Genesis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen [3]1910, VII-XIII y XIII-XXVI.
80. *Ib.*, VII y XIV.
81. *RB* 10 (1901) 619 y 617.

te las consecuencias de la opción metodológica de Gunkel. Su conferencia de Toulouse (1902) sobre la *Historia primitiva*[82] revela estas mismas vacilaciones.

Otro campo de aplicación de la historia de las tradiciones se encuentra en la introducción de Gunkel al comentario de H. Schmidt sobre *Los grandes profetas* (1914). El análisis de los diferentes géneros proféticos permite situar a estos personajes, que estaban en el centro de la reflexión liberal, en un contexto más amplio y hacer que el interés principal de la exégesis recaiga sobre su palabra. Gunkel, que había comenzado su investigación bíblica con un trabajo sobre *La influencia del Espíritu Santo según la concepción popular de la época apostólica y según la enseñanza de Pablo* (1888), no dejó nunca de mostrar un gran interés por los lugares de paso entre los dos Testamentos. Vuelve al paradigma liberal sobre este punto, a pesar de sus presupuestos metodológicos. Comparte con Wellhausen la idea de un corte decisivo entre los profetas, que «son personalidades poderosas, plenamente individuales y arraigadas en su tiempo, que hablan a sus contemporáneos a partir de lo que hay de propio en ellos» , y los apocalípticos, que «ignoran la alta originalidad de los profetas y ni siquiera se atreven a decir su propio nombre». Su infravaloración de la apocalíptica, motivada por la historia de las tradiciones religiosas, está sostenida por un juicio según el cual «el judaísmo postexílico se vio cada vez más sometido a las religiones extranjeras»[83].

Una nueva apreciación de la apocalíptica y una evaluación de su presencia en el itinerario del «Jesús histórico» tienen, sin embargo, la consecuencia de pasar a los límites del paradigma liberal del sentido, manifestado en dos obras de primera categoría: *La predicación de Jesús sobre el reino de Dios* (1892) de J. Weiss y la *Historia de las investigaciones sobre la vida de Jesús* (1906, ²1913) de A. Schweitzer. El debate sobre las vidas de Jesús de la teología liberal muestra cómo la investigación exegética sintió la tentación de borrar el carácter extraño de la idea del reino para acomodarla a las *evoluciones inmanentes* de la historia. Weiss y Schweitzer presentan a Jesús como un apocalíptico que anuncia la *llegada inminente* de un Reino supramundano, representación dramática que desconcierta singularmente la visión liberal del mundo.

Loisy y Lagrange se separaron a propósito de la cuestión que afecta muy de cerca al corazón de la Escritura: la conciencia mesiánica o divina de Cristo. Mientras que Loisy adopta desde 1896 la «escatología consecuente» de Weiss, aunque subrayando la unicidad de la figura de Jesús y la legitimidad del desarrollo cristológico, Lagrange esboza a partir de 1904 una investigación sobre los mesianismos bíblicos y el mesianismo de Jesús:

> Queda por saber, escribe, si la idea del Mesías era tan restringida como ahora se querría que lo fuese, y si el mismo Jesús no tenía conciencia de que su misión y su persona superaban la expectativa general de su tiempo[84].

El biblista de Jerusalén desea superar la teoría de la «escatología consecuente» para salvaguardar, con Wellhausen y Harnack, la presencia oculta del Reino,

82. M.-J. LAGRANGE, *La méthode historique*,o.c., 208-220.

83. H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1895, 210 y 292.

84. M.-J. LAGRANGE, *La méthode historique*, o.c., 259.

que no puede reducirse a una venida repentina sobre las nubes, y la conciencia filial del Hijo que se hace patente en Mt 11,27[85].

La superación del paradigma liberal se esboza, por consiguiente, en las transformaciones metodológicas que se conjugan con una atención totalmente nueva dirigida a la apocalíptica y a su visión dramática del mundo. Ésta se manifestaba, de manera más extrínseca y desde hacía más tiempo, en la apologética bíblica del catolicismo integral. Y ahora surge en la aproximación exegética a la Biblia, vista de repente como extraña a la sociedad moderna. En los dos casos esta toma de conciencia exige una revisión ulterior de la teoría de los sentidos de la Escritura, a la que entonces le cuesta trabajo integrar la comprensión de lo que es extraño.

III. EL MAGISTERIO ROMANO EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: BENEDICTO XV, Encíclica *Spiritus Paraclitus* (15 septiembre 1920, con ocasión del XV centenario de la muerte de san Jerónimo), en *EnchB*, nº 444-495; *MPC* I, 62-83.– Pío XII, Encíclica *Divino afflante Spiritu* (30, septiembre 1943) sobre los estudios bíblicos, en *MPC* I, 83-102.

1. LA DOCTRINA BÍBLICA DE LA ENCÍCLICA *SPIRITUS PARACLITUS*

La primera guerra mundial (1914-1918), la entrada de los Estados Unidos en el conflicto y la revolución rusa producen una verdadera fractura en la conciencia europea, registrada por E. Troeltsch en 1922 en su célebre obra sobre *El historicismo y sus problemas*[86]. No cabe duda de que en el mismo momento se produce un corte en la lectura de la Biblia, que algunos fechan en la primera edición de *La carta a los Romanos* de K. Barth en 1919 y otros sitúan ya a finales del siglo anterior. Por parte católica, acaba de realizarse un enorme esfuerzo para colmar el retraso que se llevaba en materia de investigación bíblica. La Iglesia había fundado en Francia, en Jerusalén (1890) y en Roma (1909) sus propias instituciones, para formar profesores e investigadores, pero también para defender el «finalismo bíblico» y sus propias prerrogativas en la interpretación de las Escrituras. La detención de las respuestas de la Comisión bíblica al comienzo del pontificado de Benedicto XV no significa sin embargo el fin de las «hostilidades» entre la investigación histórica y la apologética bíblica. Pero en adelante el magisterio intentará reintegrar su doctrina escriturística en una *práctica de lectura bíblica* que incluye y supera al mismo tiempo la explicación histórica del texto y que se compromete en una trasformación de los sujetos lectores.

Esta orientación todavía vacilante caracteriza a la encíclica *Spiritus Paraclitus* de Benedicto XV, publicada con ocasión del 15° centenario de la muerte de san Jerónimo (1920) y considerada como la segunda encíclica bíblica. Tras un rápido bosquejo de la vida y de los trabajos de san Jerónimo, presentado como un

85. *Ib.*, 259 y 242-245; *RB* 12 (1903) 307 y 305s.
86. E. TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme* (1922), en *Gesammelte Schriften*, t. III, Scientia Verlag Aalen, Tübingen 1977.

maestro, leemos allí en primer lugar una larga exposición apologética sobre la excelencia y la verdad de la Escritura, que desarrolla las enseñanzas correspondientes de León XIII. Se advierte una insistencia nueva en la peculiaridad humana de cada autor y de sus escritos (organización de los materiales, vocabulario, cualidades y forma estilística) dentro de una inspiración divina común a todos ellos[87]. El texto condena a los que se amparan en la *Providentissimus* para decir que «las partes históricas de la Escritura no se fundan en la verdad *absoluta* de los hechos, sino en la que llaman verdad *relativa* o conforme a la opinión vulgar»[88]. La segunda parte expone las actitudes espirituales de los sujetos que se acercan a la Escritura y las diferentes prácticas del texto bíblico: la lectura espiritual, el estudio exegético y el ministerio de la Palabra. Finalmente, la última parte propone una articulación muy fina entre estas tres prácticas y los sentidos de la Escritura[89].

La exposición comienza con las reglas que conciernen a los sentidos de la Escritura y afectan ante todo al estudio exegético del texto. Benedicto XV expresa aquí su reserva frente a las «interpretaciones alegóricas», a las que san Jerónimo «concedió más de lo justo en un principio»[90], para introducir en el sentido pleno (*sensus plenus*) a partir del sentido literal o histórico. Una vez asentada esta reserva, todo el final de la encíclica trata de los sentidos espirituales de la Escritura, expuestos en relación con la *predicación*[91] y los «frutos» de la *lectura* diaria del texto. Encontramos aquí una presentación del itinerario espiritual del lector, orientado por los sentidos del texto bíblico: insistencia en una cierta discreción, «no sea que, mientras buscamos las riquezas espirituales, parezca que despreciamos la pobreza de la historia», referencia al método o «las huellas de Cristo y de los apóstoles» en el manejo de la figura (*significatio typica*)[92], y exposición de las etapas del cumplimento de las Escrituras en el sujeto espiritual, la Iglesia y su unión íntima con Cristo.

Un estudio atento de estas páginas muestra el cambio que se ha realizado respecto a la *Providentissimus*. Sin abandonar la regulación dogmática y la referencia apologética, el texto presenta el movimiento pneumatológico del «finalismo bíblico», insistiendo en el itinerario de los sujetos, que hacen posible algunas prácticas ya experimentadas[93]. En este sentido, la *Spiritus Paraclitus* contiene ya en germen la estructura de la *Dei Verbum* del concilio Vaticano II.

El final de la encíclica, que evoca en un clima apocalíptico (!) a «las naciones cristianas que tuvieron la desgracia de separarse de la Iglesia Madre» y la amenaza, «si Dios no lo remedia, de destruir todas las instituciones humanas»[94], permite situar el alcance fundamental de una época de investigación bíblica que cubre

87. *Spiritus Paraclitus*, en *MPC* I, 62-75.

88. *Ib.*, 69; esta interpretación de la enigmática afirmación de León XIII se opone probablemente a una posición antigua de Lagrange: cf. *Le Père Lagrange au service de la Bible*, 96s.

89. *Ib*, 72-73 y 76s.

90. *Ib.*, 77.

91. *Ib.*, 78.

92. *Ib.*, p. 211.

93. Se manifiesta aquí el deseo de que se divulguen «lo más posible los Evangelios y los *Hechos de los apóstoles*, de tal manera que ninguna familia carezca de ellos y todos se acostumbren a su diaria lectura y meditación»: *ib.*, 75.

94. *Ib.*, 83; cf. las dos Constituciones del Vaticano I.

una gran parte del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. Después de haber sido durante siglos el Libro de la cristiandad dividida posteriormente en confesiones diversas, la Biblia sufre a partir del siglo XIX el contragolpe de los cambios que sobrevinieron en las sociedades europeas. En adelante, se sitúa *entre* la Iglesia y la sociedad civil; mientras que la primera ve en ella un bien que Dios le ha confiado, la segunda se la arranca para convertirla en un «clásico» entre otros. Este debate, muy violento al principio, se orienta a partir de 1920 hacia un nuevo equilibrio.

2. El resurgimiento del texto y su interpretación teológica

Hay varios elementos que caracterizan al período que se abre después de la primera guerra mundial. En el plano metodológico se observa ya desde finales del siglo IX lo que podríamos llamar el «resurgimiento del texto» y un giro hacia unos análisis propiamente «intratextuales».

La complejidad del sentido literal

En la línea de la hermenéutica de Schleiermacher, se relaciona el sentido literal ante todo con la «intención del autor» que, ya en la *Spíritus Paraclitus*, comienza a ocupar todo su lugar dentro de un sistema doctrinal en el que Dios mismo es considerado como autor principal de las Escrituras. Pero lo que modifica sobre todo el acceso al sentido, es el análisis de los procedimientos de la escritura, de las formas y de los géneros literarios[95], que relativiza considerablemente el papel de los individuos en provecho de unos conjuntos más amplios, que determinan igualmente el sentido del texto. La exégesis bíblica sigue de hecho la evolución de las ciencias humanas, de las investigaciones literarias y de la lingüística, animadas muy pronto por un interés sociológico y por el análisis de las situaciones institucionales (*Sitz im Leben*) o por una perspectiva psicológica en la consideración del estilo de cada uno de los autores. El texto se convierte entonces en la escena sobre la que el exégeta descubre un trabajo infinitamente complejo, realizado no solamente por los individuos, sino también por los grupos o comunidades, dentro de ciertas «cosmovisiones» (como la apocalíptica, la gnosis, el estoicismo), cuyos contornos históricos y mutuas combinaciones se empieza entonces a vislumbrar.

La crítica literaria, ideológicamente unificada en el siglo XIX, se divide en adelante en varias escuelas: la historia de las formas (*Formgeschichte*), la historia de las tradiciones y de las instituciones (*Traditionsgeshichte*), la historia de la redacción (*Redaktionsgeschichte*), etc., hacen entrar todo el conjunto de la disciplina exegética en un mundo vacilante, que afecta a varios puntos de importancia.

La complejificación de los métodos plantea en primer lugar la cuestión de una articulación correcta entre las perspectivas intra-, inter- y extra-textuales del establecimiento del sentido. La combinación de las aproximaciones intra- e inter-textuales es fundamental cuando se trata de abordar ciertas cuestiones doctrinales li-

95. Cf. R. Bultmann, *L'histoire de la tradition synoptique* (1921), Seuil, Paris 1973.

gadas al «finalismo bíblico», como las relaciones discutidas entre los dos Testamentos. El refinamiento analítico de las investigaciones no facilita el establecimiento de unas cuantas reglas elementales que permitan desembocar en una verdadera teología bíblica. Por otra parte, la relación del texto o de los textos con la historia (extra-textual) se ha vuelto desesperadamente compleja.

Una segunda vacilación se refiere precisamente a la presencia de la historia en el texto. La *Spiritus Paraclitus* reprochaba a los que niegan que «las partes históricas de las Escrituras se apoyan en la verdad *absoluta* de los hechos». El historicismo del siglo XIX pensaba que podía reconstruir «por detrás y en contra» del texto bíblico, considerado como una engañifa, la verdadera versión de los hechos. En adelante, la exégesis distingue con mayor claridad entre la «sincronía» del sistema textual, que propone a partir de una perspectiva creyente su visión de la historia, y el acceso más problemático a la «diacronía histórica».

Estas distinciones epistemológicas revelan además una tercera vacilación, de orden filosófico, que concierne al ideal de transparencia intelectual, heredado de la Ilustración. Este ideal domina en la llamada exégesis científica del siglo XIX, pero no puede ser ya ratificado por las ciencias humanas, más sensibles a la imposibilidad de reducir el sentido del texto a la intención de su autor. Todo ocurre como si la exégesis se fuera abriendo paso a paso un camino nuevo hacia la oscuridad o la no-transparencia del texto bíblico que preocupaba ya a los padres de la Iglesia.

La relación entre el edificio doctrinal de la Iglesia y las Escrituras se verá profundamente tocado por estas evoluciones. Hacía ya tiempo que la *demostración de los dogmas* se había habituado a que la investigación histórica discutiese las autoridades bíblicas. Pero el período que ahora se abre conduce hacia una contestación más radical de la lectura doctrinal de las Escrituras, en la medida en que la exégesis no critica en adelante tanto algún que otro dogma, como el ideal de transparencia que domina desde el siglo XIX a la dogmática como tal.

Del sentido literal al sentido «plenior» o al sentido espiritual.

Durante la primera mitad del siglo XX, la exégesis explora de hecho varios caminos diversos para honrar, a partir de la humanidad de las Escrituras, la fe para la que Dios es el autor de las mismas. Este problema doctrinal se plantea sobre todo en el corazón del «finalismo bíblico», cuando se trata de pesar, ante el *forum* de la historia, el valor del argumento profético. Se pueden distinguir cuatro posiciones distintas.

La inmensa mayoría de los exégetas y de los teólogos biblistas protestantes (W. Eichrodt, O. Proschk, L. Hoehler, A. Schlatter y Th. Zahn) proponen una visión objetiva, si no objetivante, de la historia bíblica, construida a partir de unos cuantos conceptos clave como el de la *alianza* (Eichrodt). En este marco, las relaciones entre el Antiguo y el Nuevo Testamento se conciben con frecuencia en términos de «tipología»[96]. Del lado católico, la defensa de la doctrina bíblica man-

96. Cf. H. J. KRAUS, *Die biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 11970.

tiene toda su importancia[97]. El objetivismo que subyace a la argumentación apologética y que desea evitar el círculo vicioso del «finalismo bíblico», fundamentándolo en el sentido literal o histórico, se encuentra también en la teoría del *sensus plenior.*

La expresión «*sensus plenior*» fue lanzada probablemente por A. Fernández en 1927[98]. Pero su realidad es más antigua:

> El sentido pleno, escribe P. Grelot, no es de distinta especie que el literal. Propiamente hablando, ni siquiera es *otro* sentido. Es el mismo sentido literal, entendido en un segundo grado de profundidad [...]. La expresión del misterio de la salvación se encuentra limitada en los textos del Nuevo Testamento de diversas maneras. Pues bien: bajo esta expresión imperfecta, el teólogo descubre el misterio en su integridad. Más bien, una vez conocido el misterio por el Nuevo Testamento, le proyecta sobre los textos y descubre así un sentido «más pleno y más profundo», en unas fórmulas en las que la crítica le hace conocer sus límites. Cuando santo Tomás habla del *sensus litteralis* de la Escritura, integra en él esta plenitud de sentido [...][99].

Suponiendo lo que se dijo anteriormente sobre el vínculo entre el sentido literal y la intención del autor, los partidarios de esta teoría fundamentan el carácter objetivo del *sensus plenior* en la conciencia más o menos explícita de los profetas y de los escritores sagrados en cuanto a lo que ellos comprometen para el porvenir. Es ésta una posición cada vez menos sostenible, cuando la categoría de la intencionalidad queda relativizada para el establecimiento del sentido.

La exégesis *protestante* estará marcada durante mucho tiempo por la reacción anti-liberal de K. Barth desde 1919 y su debate con R. Bultmann en los años veinte. Para estos teólogos, el establecimiento del sentido pasa por una nueva comprensión del «círculo hermenéutico» en la línea de Schleiermacher o en oposición a ella. Al margen de la mayor parte de los biblistas de su tiempo, Bultmann y Barth introdujeron el sentido del texto en el círculo de la comprensión y defienden, contra el método histórico-crítico (Barth) o asignándole un papel meramente relativo (Bultmann), el carácter inobjetivable de la Palabra de Dios y del sujeto creyente. No hay que minimizar, sin embargo, sus divergencias, en las que encontramos el desnivel que existe entre una «*dogmática* bíblica y eclesial», por un lado, que deja a la Palabra una iniciativa absoluta[100], y una «hermenéutica bíblica», por otro, aplicada por Heidegger a la diferencia entre la existencia creyente y la historia[101]. Este gran debate en la frontera entre la exégesis, la filosofía y la

97. Cf. P.-M. BEAUDE, *L'accomplissement des Écritures. Pour une histoire critique des systèmes de représentation du sens chrétien*, Cerf, Paris 1980, 81-194; ID., *art. cit.* en *DBS* XII (1992) 514-536.

98. A. FERNÁNDEZ, *Institutiones biblicae*, Roma ²1927, 306; cf. P.-M. BEAUDE, *art. cit.*, 523s.

99. P. GRELOT, *Sentido cristiano del Antiguo Testamento. Bosquejo de un tratado dogmático* (1962), DDB, Bilbao 1990, 452.

100. Cf. K. BARTH, *Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge*, Kaiser, München 1924, 28: «La Biblia no contiene los pensamientos justos del hombre sobre Dios, sino los pensamientos justos de Dios sobre el hombre».

101. R. BULTMANN, *La teología liberal y el reciente movimiento histórico*, en *Creer y comprender* I, Studium, Madrid 1974, 8: «La ciencia histórica no puede conducir a ningún resultado que pueda servir de fundamento a la fe, porque no posee más que un valor relativo».

teología, marginal todavía en aquella época, anuncia nuevas tomas de conciencia ulteriores en la teología protestante y más tarde en la católica. Se necesitará tiempo para que la exégesis bíblica descubra que el estatuto empírico-trascendental de la relación con la Escritura –el «círculo hermenéutico»– sigue estando amenazado por una disolución empirista e historicista o por una transformación insensible en un círculo apologético, y acepta lo que P. Ricoeur llamará «el conflicto de las interpretaciones».

En la exégesis *católica* de la primera mitad del siglo XX existe el mismo desnivel entre algunos restos de positivismo crítico y un repliegue en la apologética bíblica. Pero este período está igualmente marcado por un lento redescubrimiento de la teoría de los «sentidos espirituales» de la antigüedad. En este terreno olvidado, a pesar de haber sido ya roturado por la *Spiritus Paraclitus*, nos encontramos con las primeras manifestaciones de un interés nuevo de la teología por la *relación* entre el lector y el texto, concebido como un itinerario de transformación que no se deja seducir por la atención técnica a la letra bíblica.

3. La doctrina bíblica de la *Divino afflante Spiritu*

Son paradójicamente los ataques de la exégesis llamada «espiritual» contra la investigación histórica, que se había hecho mayoritaria en la exégesis católica, los que suscitaron la reacción del magisterio católico. En 1941, una carta de la Comisión bíblica toma la defensa del «estudio científico de las santas Escrituras» y del «sentido literal». «Fue un gran exceso de la escuela alejandrina, dicen los redactores de esta carta, haber querido encontrar por todas partes un sentido simbólico, aun a costa del sentido literal e histórico»[102]. Dada la diversidad de las posiciones doctrinales y las vacilaciones que hemos recordado hace poco, esta afirmación sintomática indica muy bien hacia dónde se inclina ahora la balanza. Frente al movimiento de fondo de la crítica bíblica, se ha derrumbado casi por completo el frente apologético. La encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943), aparecida en plena guerra mundial para celebrar el quincuagésimo aniversario de la *Providentissimus* (1893), se pone al frente de los que piensan que todos los resultados de la investigación histórica, «no sin especial consejo de la Providencia de Dios [...] invitan en cierta manera y amonestan a los intérpretes de las sagradas Letras a aprovecharse con denuedo de tanta abundancia de luz para examinar con más profundidad los divinos oráculos»[103].

La introducción y la primera parte del texto se dedican ante todo a recordar la historia de la actuación de León XIII y de sus sucesores en favor de la investigación bíblica. Sin silenciar los puntos discutidos (comprensión de la inspiración de las Escrituras y de su inerrancia en oposición al racionalismo bíblico), Pío XII propone una lectura más positiva y más optimista de las evoluciones recientes y renuncia por primera vez a los «acentos apocalípticos» que habíamos percibido en los documentos anteriores a partir del Vaticano I.

102. *DzS* 3792.

103. *Divino afflante Spiritu*, en *MPC* I, 91; cf. el comentario de J. Levie, *L'encyclique sur les études bibliques*, Extrait de la *NRT* , Casterman, Tournai 1946.

Las reglas de la hermenéutica bíblica

La segunda parte del texto habla «de los estudios bíblicos en nuestra época»[104]. En un primer capítulo se establece la necesidad de recurrir a los textos originales, adoptando por otra parte el presupuesto (liberal) de época de que el «original» tiene más peso que lo que produce efectivamente a través de sus diferentes relecturas[105]. La encíclica se ve obligada entonces a distinguir con claridad entre la «autenticidad *jurídica*» de la Vulgata –«en absoluto inmune de todo error en materia de fe y de costumbres»[106]– de la «autenticidad *crítica*» de las Escrituras, que hay que justificar en virtud de los textos originales. En este punto tan sensible, el nivel jurídico del discurso doctrinal, tan valorado por el Vaticano I, se encuentra limitado y relativizado por la historia y sus intereses «arqueológicos» por el «original».

El capítulo II trata de la interpretación de los libros sagrados, basada en el «sentido literal», considerado en toda su extensión, filológica, arqueológica e histórica, pero «teológica ante todo»[107]. Este «sentido teológico» sigue viéndose arrinconado en el marco clásico de «la *doctrina* teológica de cada uno de los libros o de los textos en materia de fe y de costumbres», y se reafirma el estatuto de *ancilla* de la exégesis respecto a la exposición del dogma, a la enseñanza de la doctrina cristiana y a una vida cristiana digna de tal nombre. En cuanto al «sentido espiritual», no puede excluirse dicho sentido, ya que está vinculado al «finalismo bíblico»[108]. Pero, dentro de un espíritu racional, la encíclica reitera las advertencias de 1893 y de 1920 a los exégetas y predicadores:

> Mas tengan sumo cuidado en no proponer como sentido genuino de la sagrada Escritura otros sentidos traslaticios. Porque aun cuando, principalmente en el desempeño del oficio de predicador, puede ser útil para ilustrar y recomendar las cosas de fe cierto uso más amplio del sagrado texto según la significación traslaticia de las palabras [...], nunca debe olvidarse que este uso de las palabras de la sagrada Escritura le es como externo y añadido[109].

Pero el final del capítulo postula una reconciliación entre «la doctrina y espiritual suavidad de los antiguos» y «la mayor erudición y arte de los modernos»[110].

Con el tercer capítulo entramos en la reflexión sobre las cuestiones actuales, que ha producido un verdadero alivio en los ambientes exegéticos. El texto constata el hecho de que «los teólogos católicos, siguiendo la doctrina de los santos Padres, y principalmente del Angélico y Común Doctor, han explorado y expuesto la naturaleza y los efectos de la inspiración bíblica mejor y más perfectamente

104. *Ib.*, 90-102.

105. *Ib.*, 92: «Conviene que se explique aquel mismo texto original que, escrito por el sagrado autor, tiene mayor autoridad y mayor peso que cualquier versión, por buena que sea, ya antigua, ya moderna».

106. *Ib.*, 95.

107. *Ib.*, 94, y la rehabilitación del comparatismo.

108. *Ib.*, 9: «Las cosas dichas o hechas en el Viejo Testamento de tal manera fueron sapientísimamente ordenadas y dispuestas por Dios, que las pasadas significaran anticipadamente las que en el nuevo pacto de gracia habían de verificarse».

109. *Ib.*, 94.

110. *Ib.*, 95.

que como solía hacerse en los siglos pretéritos»[111]. El argumento central se reproducirá casi al pie de la letra en el capítulo III de la *Dei Verbum*:

> Porque así como el Verbo sustancial de Dios se hizo semejante a los hombres en todas las cosas, «excepto el pecado» (Heb 4,15), así también las palabras de Dios, expresadas en lenguas humanas, se hicieron semejantes en todo al humano lenguaje, excepto el error; lo cual en verdad lo ensalzó ya con sumas alabanzas san Juan Crisóstomo, como una *sincatábasis* o «condescendencia» de Dios providente, y afirmó una y varias veces que se halla en los sagrados libros [112].

La humanidad de las Escrituras resalta aquí con fuerza en el plano doctrinal. No es exagerado localizar en este sitio un verdadero «cambio de paradigma»[113]. Se expresa ante todo por la adopción *doctrinal* de la teoría de los géneros literarios, defendida hacía poco por Lagrange, y su inscripción en una problemática de «distancia hermenéutica»:

> Es absolutamente necesario que el intérprete se traslade mentalmente a aquellos remotos siglos del Oriente, para que, ayudado convenientemente con los recursos de la historia, arqueología, etnología y de otras disciplinas, discierna y vea con distinción qué géneros literarios, como dicen, quisieron emplear y de hecho emplearon los escritores de aquella edad vetusta [...]. Cuáles fueron estas [formas y maneras de decir], no lo puede el exégeta como establecer de antemano, sino con la escrupulosa indagación de la antigua literatura del Oriente[114].

Este rechazo de todo apriorismo se aplica particularmente cuando la encíclica trata de la escritura de la historia bíblica, tributaria igualmente de «la manera, forma y arte de razonar, narrar y escribir [de los escritores vetustos]»[115]. Y volvemos a encontrarlo cuando el texto exalta el trabajo de los «laicos católicos» en el terreno de las ciencias profanas»[116].

El cuarto capítulo ha sido poco leído; da, sin embargo, a la Iglesia y a los investigadores una verdadera «regla de libertad». El texto reconoce que la historia trae consigo nuevas cuestiones y que algunas cuestiones quizás seguirán sin resolverse. En este lugar encontramos una vez más la antigua doctrina de la «oscuridad de las Escrituras», tan refractaria a todo ideal de trasparencia:

> No es, pues, nada de admirar si de una u otra cuestión no se haya de tener jamás respuesta completamente satisfactoria; siendo así que a veces se trata de cosas oscuras y demasiado lejanamente remotas de nuestro tiempo y de nuestra experiencia, y pudiendo también la exégesis, como las demás disciplinas más graves, tener sus secretos, que, inaccesibles a nuestros entendimientos, no pueden descubrirse con ningún esfuerzo[117].

111. *Ib.*, 95.
112. *Ib.*, 96s.
113. Cf. Chr. THEOBALD, *"Les changements paradigmatiques" dans l'histoire de l'exégèse catholique et le statut de la verité en théologie*: *RICP* 24 (1987) 79-111.
114. *Ib.*, 96.
115. *Ib.*, 97.
116. *Ib.*, 98.
117. *Ib.*, 98.

Pero esta vez el argumento no se utiliza en favor de la autoridad eclesial, como en la *Providentissimus*, sino para suscitar la libertad de la investigación. La encíclica da incluso la vuelta a la utilización tradicional de la «distinción entre la doctrina relativa a la fe y las costumbres y todos los demás puntos»:

> Porque [los que juzgan que todo lo nuevo debe ser impugnado o tenerse por sospechoso] tengan ante los ojos que en las normas y leyes dadas por la Iglesia se trata de la doctrina de fe y costumbres, y que entre las muchas cosas que en los sagrados libros [...] se proponen, son solamente pocas aquellas cuyo sentido haya sido declarado por la autoridad de la Iglesia, ni son muchas aquellas sobre las que haya unánime consentimiento de los Padres. Quedan, pues, muchas, y ellas muy graves, en cuyo examen y exposición se puede y debe libremente ejercitar la agudeza y el ingenio de los intérpretes católicos[118].

El último capítulo añade unas cuantas disposiciones prácticas. Quedémonos, para terminar, con la conmovedora referencia a la segunda guerra mundial, que muestra cómo en estas materias bíblicas, aparentemente alejadas de la actualidad histórica, Pío XII no pierde de vista el «momento presente», enseñando el sentido de la Palabra divina en estos tiempos de guerra, que es consuelo para los afligidos y camino de justicia para todos[119].

Conclusión

Pero no todo está resuelto con esta llamada vibrante a la «verdadera libertad de los hijos de Dios»[120]. Hay demasiadas cuestiones que siguen en suspenso. En particular, los defensores de la exégesis patrística encontrarán algunos años más tarde, en 1950, a un defensor cualificado en la persona de H. de Lubac, cuya célebre obra sobre Orígenes[121] exalta precisamente el «sentido espiritual» de la escuela alejandrina, tan duramente criticado por la Comisión bíblica en 1941.

A pesar de todo, el respeto a la humanidad de las Escrituras es ya un hecho adquirido. La experiencia de su carácter histórica y culturalmente situado no es una pequeña garantía de un respeto renovado por la diversidad de las culturas humanas. La Palabra de Dios entrará por este resquicio en el «edificio doctrinal del catolicismo», modificando un poco en dirección hacia el futuro las relaciones entre el Evangelio y la Iglesia.

Pero se necesitarán todavía otras sacudidas para que «la práctica de las Escrituras», situada siempre en el seno del cuerpo eclesial, produzca una verdadera renovación y hasta una *reformatio*. Para la *Dei Verbum*, el «estudio de las Escrituras» será el «alma del cuerpo» doctrinal y eclesial solamente en la medida en que renuncie a una actitud de autojustificación del cuerpo y despliegue sus potencialidades críticas en provecho y al servicio de una teología de la práctica eclesial que «se mantiene firme y recobra su juventud»[122].

118. *Ib.*, 98s; cf. también Gn 3,1.
119. *Ib.*, 100. Volveremos sobre este tema, *infra*, 352s.
120. *Ib.*, 99.
121. H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Aubier, Paris 1950.
122. Cf. *Dei Verbum*, nº 24; *COD* II-2, 1989.

En este terreno, durante los años que van desde la encíclica de 1943 hasta la apertura del Vaticano II en 1961, volvemos a encontrarnos con los desniveles doctrinales que ya hemos visto: la entrada vigorosa del cuestionamiento hermenéutico heredado de Barth y de Bultmann en la teología católica y finalmente la renovación de la exégesis patrística. Pero estas aproximaciones, poco unificadas, están marcadas al mismo tiempo por las convulsiones que alcanzaron al conjunto de las sociedades europeas: la segunda guerra mundial que interroga de nuevo al nacionalismo que subyace al «paradigma liberal» todavía vivo; el «holocausto» que exige un serio examen de conciencia sobre las relaciones entre el judaísmo y el cristianismo, tal como se definen en la conjunción entre los dos Testamentos; las comunicaciones cada vez más frecuentes entre las confesiones cristianas, que conducen a un cuestionamiento de los presupuestos de cada uno en el establecimiento del sentido de las Escrituras. En una palabra, el período que precede al Vaticano II pondrá un tanto en crisis el optimismo de la *Divino afflante Spiritu*, planteando un interrogante sobre el alcance filosófico y teológico de la modernidad occidental, que subyace a la aventura de la exégesis contemporánea.



Capítulo IX

«¿Qué es un dogma?». La crisis modernista y sus repercusiones en el sistema doctrinal del catolicismo

por B. Sesboüé

Indicaciones bibliográficas: **Sobre la historia de los dogmas:** A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 vols. (1886-1891), J. C. B. Mohr, Tübingen [3]1894-1897; *Histoire des dogmes* (1889-1891), Cerf, Paris 1993; *La esencia del cristianismo* (1900), Henrich y Cía, Barcelona 1904, 2 vols.– J. Tixeront, *Histoire des dogmes* I: *La théologie ancienne;* II: *De saint Athanase à saint Augustin (318-430);* III: *La fin de l'âge patristique (430-480)*, Lecoffre, Paris 1905, 1909, 1919.– E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1911), en *Gesammelte Schriften*, I, Scientia Verlag Aalen, Tübingen 1922.

Historia, filosofía y dogma: J.-H. Newman, *Essai sur le développement de la doctrine chétienne* (1845, [2]1878), DDB, Paris 1964 (existe traducción castellana del inglés: *Desenvolvimiento del dogma* , Barcelona 1909).– M. Blondel, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* (1896), en *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, PUF, Paris 1956, 5-95; *Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne* (1904): *ib.*, 149-228.– A. Sabatier, *Ensayo de una filosofía de la religión según la psicología y la historia* (1897), Daniel Jorro, Madrid 1912.– A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Picard, Paris 1902, [2]1903 (ed. aumentada); *Autour d'un petit livre*, Picard, Paris 1903.– E. le Roy, *«Qu'est-se qu'un dogme?»*: *La Quinzaine* 63 (16 abril 1905), 495-526; *Dogme et critique*, Bloud, Paris 1907.– R. Marlé (ed.), *Au coeur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse*, Aubier, Paris 1960.

Estudios sobre la crisis: J. Rivière, *La modernisme dans l'Église. Ètude d'-histoire religieuse contemporaine*, Letouzey, Paris 1929.– O. Chadwick, *From Bossuet to Newman. The Idea of Doctrinal Development*, Univ. Press, Cambridge 1957.– E. Poulat, *La crisis modernista (Historia, dogma y crítica)* (1962), Madrid 1974.– H. Hammans, *Die neueren katholischen Erklärungen der Dogfmenentwicklung*, Ludgerus-Verlag, Essen 1965.– D. Dubarle (ed.), *Le modernisme*, Beauchesne, Paris 1980. Chr. Theobald, *Maurice Blondel und das Problem der Modernität: Beitrag zu einer epistemologischen Standortbestimmung zeitgenössischer Fundamentaltheologie*, Knecht, Frankfurt 1988.– Chr. Theobald, art. *Loisy*,

en *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, vol. 9, Beauchesne, Paris 1996, 426-431.

«¿Qué es un dogma?» La cuestión se planteó en estos términos en 1905, en el momento más agudo de la crisis modernista, por obra de un laico y filósofo católico, Edouard Le Roy (1870-1954). Preparada por la «cuestión bíblica», acababa entonces de comenzar una segunda fase de la crisis con la aparición de los dos libros rojos de A. Loisy, *L'Évangile et l'Église* en 1902 y *Autour d'un petit livre*[1] en 1903: el primero era una réplica a la teología liberal expuesta en *La esencia del cristianismo* de Harnack y el segundo proponía de forma más explícita una nueva teoría de los orígenes y de la historia cristianas, presente ya en *L'Évangile et l'Église*. En estas dos obras, se trata el problema del dogma católico, inscribiéndolo en una reflexión más global sobre la tradición, que comprende el «desarrollo jerárquico, dogmático y cultural de la Iglesia[2].

Desde entonces, se abrió ampliamente el debate: M. Blondel participó en él con sus artículos sobre *Histoire et dogme* (1904)[3]; en Toulouse intervienen los partidarios de una «teología positiva» (el «sindicato Batiffol-Lagrange», como decía Loisy)[4]; toman también posición en el asunto L. de Grandmaison de la revista *Études*[5] y otros muchos más[6]. La crisis toma un giro internacional: si Francia es el epicentro, afecta también a Inglaterra[7], a Italia y a Alemania. Un laico «europeo», el barón Friedrich von Hügel, nacido de padre austriaco y madre escocesa, desempeñó durante muchos años la función de enlace entre todo aquel mundo. Así pues, la intervención de E. Le Roy cayó en un terreno bien abonado. Tras una encuesta de *La Quinzaine*, «los artículos llueven como granizo»[8], señal de que la maduración de la experiencia crítica y de su propagación en otros terrenos distintos de la Biblia conducen a una verdadera «precipitación» de la crisis.

La amplitud de las cuestiones planteadas parece realmente enorme. Loisy, con sus dos libros rojos, se salió del terreno de la exégesis y de la historia para comprometer su responsabilidad en cuestiones filosóficas y teológicas, y para exigir a los teólogos una revisión importante de su sistema doctrinal. Detrás de sus libros, como en el trasfondo de los trabajos de Le Roy, se perfila en primer lugar la *cuestión epistemológica* de la relación entre las diversas disciplinas y de sus respectivas competencias. Pero del lado de la *teología fundamental* también se ponen sobre el tapete otros problemas: la relación entre la revelación, el acto de fe y su contenido dogmático; la relación entre la crítica histórica y las teorías

1. Para la composición de estos dos libros, Loisy empleó una suma que había redactado durante su retiro en Neuilly con el título *La cris de la foi dans le temps présent. Essais d'histoire et de philosophie religieuse*, de la que había sacado ya seis artículos (1898-1900) con el seudónimo de *Firmin*. Cf. A. Loisy, *Mémoires pour servir l'histoire religieuse de notre temps*, 1 (1857-1900), Nourry, Paris 1930, 438-477.
2. A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, o. c, (2ª ed.), 171-219.
3. M. Blondel, *Histoire et dogme*, o. c., 149-228.
4. P. Batiffol, *"L'Évangile et l'Église"*: *BLE* 4 (1903) 3-25; M.-J. Lagrange, *"L'Évangile et l'Église"*: *RB* 12 (1903) 292-313.
5. L. de Grandmaison, *"L'Évangile et l'Église"*: *Études* 94 (1903) 145-174.
6. Cf. E. Poulat, *La crisis modernista*, o. c, 131-150; 189-243.
7. Cf. sobre todo la obra de G. Tyrrell (1861-1909).
8. H. Bremond - M. Blondel, *Correspondance* II (1905-1920), Aubier, Paris 1971, 22.

de la interpretación que sirven para salvaguardar la continuidad de la tradición católica; la noción misma del dogma y su vínculación con la autoridad eclesial.

Antes de presentar todo el abanico de posiciones defendidas durante la crisis modernista, volveremos sobre las causas del debate doctrinal, provocado por las investigaciones positivas de la disciplina jovencísima de la *historia de los dogmas*. Terminaremos finalmente con un breve análisis de las intervenciones de Pío X en 1907.

I. LA HISTORIA DE LOS DOGMAS

En los albores del siglo XX, esta disciplina acaba precisamente de nacer, aunque su prehistoria se remonta a la Reforma y al admirable trabajo editorial realizado por los grandes eruditos de los siglos XVI, XVII y XVIII. El reproche que le hacía el protestantismo al dogma católico de ser relativamente nuevo, de haber sido ignorado por la Escritura y por los Padres, suscita realmente en el catolicismo un examen minucioso de las doctrinas de la antigüedad, realizado en Francia por el jesuita Denis Petau y por el oratoriano Louis Thomassin[9]. El acta de nacimiento de la disciplina propiamente dicha está ligada sin embargo a los debates de las ciencias históricas en el siglo XIX. La escuela protestante de Tubinga, en particular F. Chr. Baur (1792-1960), se sitúa en el primer plano. El fundador de la escuela no ilustra solamente los lazos íntimos entre la exégesis del Nuevo Testamento y la historia de los dogmas[10]. Simboliza también el paso de una comprensión hegeliana de la evolución dogmática (primer período) al intento (segundo período) de establecer positivamente, a través de la crítica histórica, la esencia del cristianismo. Ya hemos señalado que Hegel tuvo un papel determinante en la idea que se hacían del dogma la escuela católica de Tubinga o algunos teólogos como Günther.

Pero el giro decisivo se produjo después de 1880. En el mundo protestante, las investigaciones se relacionan con la figura de A. Ritschl (1822-1859), discípulo de Baur, que forma (después de 1856) su propia escuela[11], de la que saldrán A. von Harnack (1851-1930), y más tarde E. Troeltsch (1865-1923). Con su *Manual* (1886-1890) y su *Resumen de la historia de los dogmas* (1889-1891), el primero de los dos, perfecto representante del «paradigma liberal», se presenta como el verdadero fundador de la disciplina. Su investigación fue seguida por los grandes manuales de F. Loofs[12] y de R. Seeberg[13]. En el mundo católico nos en-

9. D. PETAU (PETAVIUS), *De dogmatibus theologicis* (1643-1650); L. THOMASSINUS, *Tractatus theologici et dogmatici* (1680-1689).

10. Cf. F. Chr. BAUR, *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältnis zweinander, ihren Charakter und Ursprung*, L. F. FUES, Tübingen 1847; *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, Bechers, Stuttgart 1847.

11. Cf. M. OHST, *Entre Baur et Harnack: Albert Ritschl, théoricien de l'histoire des dogmes*, en Varios, *A. Ritschl. La théologie en modernité: entre religion, morale et positivité historique*. Labor et Fides, Genève 1991, 135-155.

12. F. LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* (1889), Niemeyer, Halle [4]1906,

13. R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (1895), Deichert, Leipzig [2]1908-1910 (2 vols.)

contramos con los trabajos históricos de Louis Duchesne[14] y con los *Estudios de teología positiva* (1892-1906) de Th. de Régnon sobre la Trinidad[15]. Pero son los tres volúmenes de la *Historia de los dogmas* (1905-1911) de Joseph Tixeront los que abren una nueva época. Habrá que volver también a E. Troeltsch, cuyas célebres *Doctrinas sociales*[16] no sólo dan paso al «paradigma liberal», sino que anuncian una comprensión muy distinta de la historicidad del cristianismo.

1. Adolf von Harnack

Toda la *Historia de los dogmas* del célebre profesor de Berlín se basa en la distinción entre «el Evangelio» y «el Evangelio en la historia», a saber, la forma dogmática que tomó en el siglo II, según la distribución en dos partes de sus conferencias de 1899-1900 sobre la *Esencia del cristianismo.* ¿No pertenece a la responsabilidad del historiador prevenir a las Iglesias contra una doble ilusión, que consiste en «concebir el dogma como la *pura* exposición del Evangelio» y en pensar que «el dogma ha sido siempre el mismo en su seno y que por consiguiente uno no tiene que hacer otra cosa más que explicarlo, dado que la teología eclesiástica nunca ha tenido más tarea que la de desarrollar un dogma siempre idéntico y refutar las herejías que penetraban desde fuera?[17] Así pues, Harnack trata sucesivamente del Evangelio de Cristo según su propio testimonio y de los testimonios del cristianismo primitivo y de la historia de los dogmas. Pero espera que la *separación* entre el Evangelio y la forma dogmática que ha tomado en una concepción del mundo que no es ya la nuestra, entre el meollo y la corteza (según una imagen que se complace en utilizar), permitirá salvaguardar sus elementos «intemporales»

> Nos encontramos ante dos solas sendas para alcanzar nuestro objetivo. El Evangelio es idéntico en todas sus partes a la forma primitiva, y no ha escapado a las leyes del tiempo, o bien contiene, en la variabilidad de las formas históricas, algo que conserva su valor en todo tiempo. A nuestro parecer, la segunda es la buena vía. Ciertamente, la historia de la Iglesia demuestra desde sus comienzos que era necesario aniquilar el *Cristianismo primitivo* para que perdurase el *Cristianismo*; y así se suceden luego las transformaciones incesantes[18].

Estos elementos «intemporales» del Evangelio son el Reino de Dios y su venida, Dios Padre y el valor infinito del alma humana, la justicia superior y el mandamiento del amor. El primero de estos rasgos plantea algunas dificultades: la tesis de Harnack, que de las tres acepciones posibles del «Reino» (la nacionalista, la escatológica y la interior) sólo considera la última como original, ha sido

14. L. Duchesne, *Les origines chrétiennes*, Chauvin, Paris 1878-1879 y 1880-1881.– A. Houtin ha hecho de mons. Duchesne el «padre del modernismo», situando a su «izquierda» a A. Loisy y al historiador del dogma J. Turmel, y a su «derecha progresista» a L. Batiffol y también a J.-M. Lagrange.

15. Th. de Regnon, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, V. Retaux, Paris 1892 -1898, 5 vols.

16. E. Troeltsch, *Die Soziallehren...*, o. c., I, 1922.

17. A. von Harnack, *Histoire des dogmes*, o. c. X

18. A. von Harnack, *La esencia del cristianismo*, o. c, 16.

muy discutida por los partidarios de la apocalíptica neotestamentaria, J. Weiss, A. Schweitzer y A. Loisy.

Harnack no critica la idea de que «el contenido de la religión» tenga que formularse «en unos artículos de fe», pero considera igualmente esenciales «los esfuerzos realizados por probar que esos artículos son *verdaderos* en su relación con el conocimiento del mundo y con la historia»[19]. Es allí donde reside, según él, el problema principal del cristianismo que «quiere expresar su carácter absoluto incluso en la esfera del conocimiento», que es por definición «relativa»:

> La solución más eficaz dada hasta ahora es la del catolicismo; las Iglesias de la Reforma la han aceptado, aunque haciendo muy serias reservas. He aquí esta solución: se consideraron como de origen divino una serie de escritos cristianos o anteriores al cristianismo, así como ciertas tradiciones orales y se sacaron de allí ciertos artículos de fe que se encadenan entre sí; luego se formularon esos artículos de una forma abstracta y con precisión, con el objetivo de tratarlos desde un punto de vista científico y apologético. El contenido de esos artículos guardaba relación con el conocimiento de Dios, del mundo y de las dispensaciones salvíficas de Dios. Este conjunto de *dogma* fue proclamado entonces como el *resumen* del cristianismo y todos los miembros mayores de la Iglesia se vieron obligados a aceptarlo fielmente como la condición preliminar exigida para la obtención de la salvación que ofrecía la religión[20].

A partir de esta definición precisa de la «dogmatización» como proceso intelectual, Harnack define la tarea de la historia de los dogmas como una descripción de la formación del cristianismo dogmático y de su desarrollo. En teoría, este desarrollo es ilimitado, pero en la práctica se ha cerrado ya: para la *Iglesia griega* desde que acabó la discusión sobre las imágenes; para la *Iglesia católica,* después de los concilios de Trento y del Vaticano I, en donde reeemplazó el motivo original del cristianismo dogmático por unos motivos totalmente nuevos, precisando su dogma «por razones políticas y a fin de hacer de ellos una ordenación jurídica, que exige en primer lugar la obediencia y después una fe consciente»; y finalmente, para las *Iglesias evangélicas,* que abolieron la antigua concepción dogmática del cristianismo, aunque manteniendo todavía cierto apego a la misma. Así pues, es la definición misma de la dogmatización y de su relación con el Evangelio la que condujo a «tratar la historia de los dogmas como una disciplina relativamente cerrada»[21].

La tesis central de Harnack es entonces la siguiente: «El examen de la historia demuestra que el cristianismo dogmático, los dogmas en su concepción y en su estructura, son *la obra del espíritu griego en el terreno del Evangelio*»[22]. Esta helenización es principalmente obra de los teólogos:

> La historia demuestra [...] que la teología formó el dogma, pero que la Iglesia se vió siempre obligada a poner posteriormente un velo sobre la obra de los teólogos, lo cual los puso en una mala posición. En el caso más favorable, sus producciones fueron tachadas de reproducciones útiles [del Evangelio] y se les quitó la

19. A. VON HARNACK, *Histoire des dogmes*, o. c., VII.
20. *Ib.*, VIII.
21. *Ib.*, IX y X.
22. *Ib.*, X.

> mayor parte de su mérito; pero, como regla general, la marcha de la historia los hizo caer bajo el peso de unas decisiones dogmáticas de las que ellos mismos habían puesto las bases [...] A medida que avanza la historia, el dogma ha ido siempre devorando a sus propios antepasados[23].

Los apologetas griegos y Orígenes imprimieron definitivamente su sello en este desarrollo. Agustín y Lutero aportaron algunas modificaciones, haciendo valer una concepción nueva del cristianismo, «más cercana al Evangelio y que está determinada principalmente por la enseñanza de Pablo». Pero mientras que el primero «puso más bien unas al lado de otras las cosas antiguas y las cosas nuevas», «Lutero intentó ciertamente esta revisión», pero sin llevarla hasta el fondo»[24]:

> Lutero puso la luz del Evangelio sobre el candelabro y subordinó a ella el dogma. Hay que mantener ahora y llevar adelante la obra que él comenzó[25].

Con estas palabras programáticas termina una *Historia de los dogmas* sin la cual habría sido impensable la crisis modernista. Loisy intentó refutar la teoría de un cristianismo sin dogma en *El Evangelio y la Iglesia*. Pero no resulta fácil situar con exactitud el punto de su desacuerdo con Harnack, dada una cierta proximidad metodológica entre el protestante y el católico. E. Poulat tiene razón en situar sus diferencias en el plano religioso: «No pertenecen a la misma familia de espíritus religiosos»[26]. En efecto, el primero se interesa, como buen protestante, por la libertad de la conciencia individual sin excluir por ello a la Iglesia, mientras que el segundo considera precisamente a la Iglesia *como* el Evangelio en trabajo al servicio de una lenta educación de la humanidad, sin minimizar con ello el papel de la conciencia. Pero la diferencia fundamental consiste en la oposición histórica y religiosa de Loisy al «esquema fixista» del catolicismo *y* al esquema protestante de la «alteración», según el cual la historia de los dogmas sirve más bien para poder captar la intuición central del cristianismo[27]:

> El historiador podrá captar que la esencia del cristianismo se ha salvaguardado más o menos en las diversas comuniones cristianas; no creerá que está comprometida por el desarrollo de las instituciones, de las creencias y del culto [...], escribe Loisy contra Harnack. No pensará que esta esencia se haya realizado *absoluta y definitivamente en un punto cualquiera de los siglos pasados;* creerá que se realiza más o menos perfectamente desde el principio y que seguirá realizándose así, cada vez más, mientras viva el cristianismo[28].

2. Joseph Tixeront

La teología católica encontró, en el corazón de la crisis modernista, en la persona de un sabio discípulo de mons. Duchesne a un notable historiador de los

23. *Ib.*, Xs
24. *Ib.*, XI
25. *Ib.*, 450.
26. E. Poulat, *La crisis modernista*, o. c., 90s.
27. Cf. A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, o. c, XXX.
28. *Ib.*, XXIX (el subrayado es nuestro).

dogmas, muy al tanto no solamente de los grandes *dossiers* de la antigüedad, sino también de las controversias recientes en el seno de la joven disciplina. Son otros *a priori*, contrarios a los de Harnack, los que determinan implícitamente una investigación que quiere estar exenta de todo interés apologético. J. Tixeront distingue primero entre dogma, doctrina y teología, utilizando implícitamente las definiciones del Vaticano I:

> Tomando las cosas en todo su rigor, el dogma cristiano se distingue de la doctrina cristiana. El primero supone una intervención explícita de la Iglesia, pronunciándose sobre un punto determinado de la doctrina; la segunda abarca no solamente los dogmas definidos, sino además las enseñanzas que pertenecen a una predicación ordinaria y corriente, con la aprobación cierta del magisterio[29].

En cuanto a la historia de la teología, que «expone el nacimiento y el desarrollo de los sistemas y de las ideas propios de los teólogos *particulares*»[30], se distingue claramente de la *historia de los dogmas*, que tiene el siguiente objetivo:

> La historia de los dogmas tiene por tanto como objeto exponernos el trabajo íntimo del pensamiento cristiano sobre los datos primitivos de la revelación, trabajo por el que éste toma de ellos una posesión más completa, los ilumina, los fecunda, los desarrolla y los coordina finalmente en un sistema sabio y armonioso, pero sin alterar su sustancia –tal es la pretensión católica– y sin modificar su fondo doctrinal[31].

Se impone la diferencia respecto a Harnack. Pero no basta con invocar aquí el postulado católico de la continuidad. Harnack introduce en la definición misma del dogma una visión particular del mundo –el espíritu griego en el terreno del Evangelio–, elaborada por algunos teólogos frecuentemente censurados a lo largo del proceso de dogmatización, mientras que Tixeront distingue de antemano entre lo teológico y lo doctrinal y comprende el dogma según su acepción estrictamente jurídica como «verdad revelada y definida como tal por la Iglesia»[32].

Dicho esto, el católico no es menos historiador que Harnack. Aunque menciona en el primer tomo (1905) las teorías del desarrollo de Vicente de Lerins, de Newman y de Loisy («a pesar de la condenación que afecta a sus dos libros»), opta claramente por un tratamiento *a posteriori* de la cuestión de la «inmutabilidad sustancial del dogma», «recogiendo los resultados que revela un estudio atento de los hechos»[33]. Es precisamente esta actuación del método histórico lo que distingue a la *historia de los dogmas* de la *teología histórica*, que tiene la finalidad de probar el fundamento sólido de las enseñanzas cristianas actuales:

> La cuestión a la que hay que dar una respuesta técnica y adecuada es ésta: ¿en qué casos una idea o una doctrina, relacionada con otra idea o con otra doctrina,

29. J. TIXERONT, *Histoire des dogmes* I, 2: acepción que elimina el problema de las visiones del mundo.
30. *Ib.*, 4.
31. *Ib.*, 3.
32. *Ib.*, 2
33. *Ib.*, 7 (nota).

> no es más que un simple desarrollo de ella, y en qué casos es una alteración o una transformación sustancial de la misma?[34]

¿Cómo hace honor Tixeront a su programa? Le da la vuelta a las dos dificultades principales relativas al *terminus a quo* y al *terminus ad quem* del proceso del desarrollo, por el procedimiento habitual de una distinción entre las disciplinas. Aunque vincula los dogmas, según su propia definición, «con el acto o con la serie de actos reveladores», y «su sustancia, su estado primero, con las enseñanzas del Antiguo Testamento, con las de Jesucristo y las de los apóstoles, con la teología del Antiguo y del Nuevo Testamento», prefiere no meterse en el terreno de la exégesis y de la apologética: «Lo mejor será no entrar en él y no ocuparse, en una historia de los dogmas, de la procedencia inicial de su contenido»[35]. La otra dificultad se refiere al período postridentino:

> No es ya este o aquel dogma el que está en juego, sino la existencia de la Iglesia como autoridad docente o incluso la de un dogma definido (protestantismo liberal); es la existencia de lo sobrenatural y de la revelación (racionalismo); es la creencia en Dios, es el valor de la razón humana (el ateísmo, el subjetivismo) lo que se ve ahora atacado. Si durante este período se desarrolló el dogma [...], lo principal fue su defensa. La apología, en sus diversas formas, ocupó entonces el primer lugar[36].

Este *terminus ad quem* cae igualmente bajo el golpe de la distinción de las disciplinas, ya que Tixeront no tratará más que del primer período, que llega hasta Juan Damasceno († por el 750) en Oriente y hasta Alcuino († 804) en Occidente. Así pues, las cuestiones tratadas por Harnack se quedan fuera de su campo sabiamente delimitado, aunque llegaron a plantearse. Su resumen, por ejemplo, de la enseñanza de Juan reproduce en muchos matices lo que Loisy había dicho de él en su comentario al cuarto Evangelio y en su *Autour d'un petit livre*[37]. E incluso, al volver de una página, nos encontramos con la cuestión de la helenización:

> El helenismo ¿se limitó a ofrecer a los Padres y a los concilios estímulos y moldes para su pensamiento, términos y fórmulas para su enseñanza, o penetró más bien en el corazón mismo de esa enseñanza para introducir allí nociones inconciliables con ella? En una palabra, los cristianos de hoy ¿siguen creyendo en Jesús y en Pablo, o en Aristóteles y Platón? ¿son cristianos o griegos? Es el problema que la historia de los dogmas tiene que ayudarnos a resolver, aunque su solución por la historia solamente, como es fácil de comprender, exige una delicadeza infinita de análisis y de rectitud en la apreciación[38].

No puede decirse que Tixeront haya contestado a esta cuestión. Pero propone, por dos veces, un balance doctrinal de su historia, en vísperas del arrianismo y al

34. *Ib.*, 8 (nota).
35. *Ib.*, 6.
36. *Ib.*, 11.
37. A. LOISY, *Autour d'un petit livre*, o. c., 85-108. Loisy piensa que «el autor del cuarto evangelio» es «el mayor de los místicos cristianos, no el último de los historiadores de Jesús» (p. 107), y TIXERONT concluye: «Juan –escritor inspirado por otra parte y órgano de la revelación divina– es en efecto el primero en orden cronológico y sin duda el mayor teólogo de la Iglesia»: *Histoire des dogmes* I, 114.
38. J. TIXERONT, *ib.*, I, 60.

final del siglo VIII[39], que sigue, al menos en el primer caso, la gran clasificación de la dogmática neoescolástica de finales del siglo XIX: Escritura, Tradición, Trinidad, encarnación, redención, mariología, pecado original y gracia, eclesiología, sacramentos y moral. El último tomo termina con una cita del *Commonitorium* de Vicente de Lerins, comentado ya en el corazón de la obra[40]. Es allí donde Tixeront recoge la doctrina del capítulo IV de la *Dei Filius*, aunque sin citarlo, mostrando cómo para Vicente de Lerins «la inmutabilidad de fondo» del dogma cristiano no excluye ni mucho menos «un cierto progreso, un cierto desarrollo»[41].

3. Ernst Troeltsch

Ya nos hemos encontrado con aquel que había aceptado ser considerado como el sistemático de la «escuela de la historia de las religiones» de Göttingen[42]. También en 1903 Troeltsch reaccionó ante las célebres conferencias de Harnack sobre *La esencia del cristianismo*, dejando un lugar importante para la posición de Loisy[43]. Son sus célebres *Doctrinas sociales* de 1911 las que nos interesan en el marco de esta presentación de los orígenes de la historia de los dogmas. Aunque habían sido concebidas como un «paralelo a la *Historia de los dogmas* de Harnack», suponen una visión muy distinta de la historia: «se había hecho imposible «hablar de una *pura* historia de los dogmas y de las ideas cristianas», escribirá en 1922[44].

El encuentro con M. Weber y el debate con la teoría marxista del «reflejo» de la infraestructura en la superestructura modificaron la idea que Troeltsch se había hecho, en un primer tiempo, del método histórico-crítico. Reflexionando en la conclusión de las *Doctrinas sociales* sobre el resultado de su investigación, afirma que el hecho de tomar en cuenta un campo nuevo de causalidades «no representa *en principio* nada nuevo, pero origina *en la práctica* un cambio considerable de la imagen» del cristianismo. ¿En qué consiste esta «nueva manera de ver»? Troeltsch modifica el concepto de «causalidad correlativa», hablando de un «condicionamiento mutuo de los elementos fundamentales de la vida»[45]. El campo de aplicación de este nuevo concepto es la relación entre la superestructura ideológica y la infraestructura socio-económica de la realidad: la historia de las ideas cristianas, el desarrollo del dogma y de la ética parecen estar en adelante en correlación con la historia de las formaciones sociales del Estado, de la economía y de la familia. El análisis de su «condicionamiento mutuo» pasa por ciertas «categorías mixtas» como el sacramento, el culto y el símbolo, y por «las formas

39. *Ib.*, I, 453-460 y III, 548-553.
40. *Ib.*, III, 324-334.
41. *Ib.*, III, 332.
42. Cf. *supra*, 273s.
43. E. Troeltsch, *Was heisst «Wesen des Christentums?*, en *Gesammelte Schriften*, II, 386-451.
44. Id., *Meine Bücher*, en *Gesammelte Scriften* IV, 11s.
45. Id., *Die Soziallehren...*, o. c, I, 976-977.

cristianas de la socialización»[46], que corresponden *grosso modo* a lo que el concilio de Trento había llamado *mores*.

Volviendo ahora a su intuición fundamental de la complejidad inicial de la figura cristiana (convicción que lo separa del paradigma liberal)[47], Troeltsch muestra que la «idea cristiana» lleva en sí misma la potencialidad de tres organizaciones comunitarias por lo menos, cuyo despliegue y cuya combinación histórica tienen efectos retroactivos sobre el desarrollo de la ética y del dogma:

> La *Iglesia* es una institución que, habiendo recibido como consecuencia de la obra redentora el poder de dispensar la salvación y la gracia, puede abrirse a las masas y adaptarse al mundo, ya que puede –en una cierta medida– hacer abstracción de la *santidad subjetiva* en interés de los *bienes objetivos* que son la gracia y la redención.
>
> La *secta* es *una libre asociación de cristianos* austeros y conscientes que, al estar verdaderamente regenerados, se reúnen juntos, se separan del mundo y se meten en sus pequeños círculos. Más que en la gracia, ponen el acento en [...] la ley cristiana del amor: todo esto a fin de preparar y de aguardar la venida del Reino de Dios.
>
> *La mística interioriza y hace inmediato* el mundo de *las ideas esclerotizadas bajo la forma de dogmas y de cultos* con vistas a su posesión verdaderamente personal e íntima en el alma. Por consiguiente, no puede reunir más que a grupos flotantes, estructurados únicamente por vínculos personales, mientras que el culto, el dogma y los lazos con la historia tienden a diluirse.
>
> Estos tres tipos preexistían ya en los orígenes y siguen manifestándose codo a codo en todas las confesiones hasta nuestros días, *manteniendo toda clase de relaciones y de intercambios* [48].

Así pues, en correlación con estas tres formas de socialización, analizadas según sus transformaciones y sus combinaciones históricas, es como Troeltsch descifra el desarrollo diferenciado del dogma cristiano y del dogma central (*Ur-dogma*) de la divinidad de Cristo (explicitado como dogma trinitario). Se arraiga en la celebración y responde a la necesidad de reunir a la nueva comunidad del Espíritu: «El culto a Cristo es el polo de organización de una comunidad cristiana y el creador del dogma cristiano»[49]. El que este dogma tome una figura un tanto diferente, según se le encuentre en el terreno de las Iglesias, de las sectas o en la mística, es un resultado importante del análisis histórico. Pero, aun siendo consciente del carácter abstracto de su tipología –«los diferentes tipos se mezclan [...] en la realidad»–, Troeltsch está convencido de que esta «abstracción» permite «comprender la historia de los dogmas con mayor claridad y facilidad de lo que ocurría hasta entonces. Respecto a Harnack, esta «nueva manera de ver» relativiza el papel de los teólogos individuales en la formación del dogma y su responsabilidad en la pretendida helenización del cristianismo:

46. ID., *Ideologische und soziologische Methoden in der Geschischtsforschung*, en *Gesammelte Schriften*, IV, 722.

47. Cf. P. VALLIN, *Ernst Troeltsch et la théologie liberale*: *RSR* 72 (1984) 359-380.

48. E. TROELTSCH, *Die Soziallehren...*, o. c., I, 967

49. *Ib.*, I, 968.

> La historia de los dogmas no es ni el desarrollo inmanente de la idea cristiana de Dios, ni una amalgama de mitología antigua y de filosofía especulativa, ni una suma de doctrinas eclesiásticas, ni la expresión directa de algún que otro sentimiento cristiano. La doctrina religiosa es a la vez la expresión de la vitalidad religiosa que se concentra en el culto y que se deriva de él, y el producto del pensamiento, en la medida en que el pensamiento es necesario para este fin. Todo elemento filosófico y puramente dogmático es secundario [...] Que algún que otro pensador se haya sumergido en esos arcanos [...] es algo perfectamente natural; sin embargo, [...] su pensamiento sigue en pie [...], afectado por el carácter sociológico del tipo de comunidad que está en el trasfondo de su pensamiento[50].

El *principio* de esta diferenciación interna del cristianismo que se produce a la vez del lado de las formas de socialización y del lado de la dogmática, se encuentra finalmente en el «ethos cristiano», es decir, en la relación del creyente con otra vida distinta que deja sus huellas históricas en su manera de gestionar las relaciones de su fe con la cultura:

> El problema de lo sobrenatural y el de la ascesis que de él se deriva [...] siguen siendo en la actualidad el problema fundamental del ethos cristiano, que sin embargo no se comprende como una simple negación del mundo o del yo. El segundo problema fundamental es, por tanto, la corrección de esta acentuación religiosa unilateral por una ética de la cultura, compatible con ella. La Iglesia ha recibido este complemento de la filosofía de la antigüedad tardía bajo la forma de la ley moral natural. La secta, en la medida en que renuncia a ello, se ha retirado al margen de la civilización y ha perdido toda pertinencia cultural, mientras que la mística se convertía en una forma de resignación solitaria. Sin embargo, siempre que cada uno de estos movimientos ha adquirido cierta pertinencia, se han servido igualmente, cada uno a su manera, de complementos culturales. Pero en la situación totalmente nueva que es la de nuestra civilización hoy, estos complementos antiguos ya no son válidos, y se abre paso la necesidad de otros nuevos complementos[51].

La «historia de la cultura cristiana y eclesial», tal como la concibe Troeltsch, traza el desarrollo de esta configuración que se realizó en la matriz donde nació la Iglesia antigua. Es en el catolicismo medieval donde el tipo Iglesia encuentra su forma acabada, que se apoya en la integración de la doctrina estoica de la «ley natural», para crear una «cultura eclesial unificada»[52]. Esta recepción y la actuación de sus implicaciones teológico-políticas se remonta sin embargo a la Iglesia antigua y al apóstol Pablo:

> En la historia cristiana del derecho natural están siempre chocando el derecho natural *puro* del estado de origen, en el lado opuesto el derecho natural *relativo* del estado de pecado, el derecho *positivo* que implica a menudo las peores atrocidades y, finalmente el poder teológico que comunica la verdadera misericordia, a pesar de todo derecho. Como teoría científica esta visión es miserable y confusa; pero como doctrina práctica, encierra una elevada importancia cultural e histórico-so-

50. *Ib.*, I, 969.
51. *Ib.*, I, 974s.
52. *Ib.*, I, 178-185.

> cial. Es el verdadero dogma cultural de la Iglesia y, por este motivo, tan importante al menos como el dogma trinitario u otros dogmas fundamentales[53].

El conjunto de esta historia de los dogmas de un nuevo género está evidentemente marcado por una percepción aguda de la situación actual de las Iglesias. Según Troeltsch, la ética o los *mores* podrían ofrecer el punto de partida de la reconstrucción posible de una «dogmática quebrantada»[54]. Al final de las *Doctrinas sociales* traza un cuadro de algunos valores permanentes, «con la certeza de reconocer allí la razón absoluta, en su revelación al hombre y en su coyuntura actual». Pero la otra parte del compromiso actual del autor, «más urgente que todas las tareas de la dogmática», es de orden «sociológico» y concierne a la redefinición de la pertenencia eclesial. El planteamiento sociológico relativiza la dogmática como cimiento comunitario y conduce a buscar otros medios de unión. El «mínimum de Iglesia»[55], que debe subsistir en una recomposición venidera de los tres tipos de socialización cristiana será siempre el resultado de un «compromiso»[56].

II. CUESTIONES DE TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

Estas diferentes aproximaciones a la historia de los dogmas implican otras tantas tomas de posición en el terreno de la teología fundamental, sobre todo en lo que atañe a las relaciones entre disciplinas históricas y teológicas. Por eso mismo tienen no poco que ver con la dogmatización de los fundamentos de la fe.

1. El problema epistemológico

El historiador se sirve inevitablemente de modelos de interpretación que con frecuencia trasmiten consigo unas posiciones doctrinales. Loisy muestra, por ejemplo, hasta qué punto la *Historia de los dogmas* de un Harnack o el *Ensayo de una filosofía de la religión* de A. Sabatier están marcados por un *a priori* protestante que se expresa bajo las apariencias de una aproximación psicológica e individualista al cristianismo, mientras que él mismo proclama una entrada sociológica en la historia, que juzga más de acuerdo con su eclesialidad católica:

> Jamás se ha concebido la religión como un asunto meramente personal del individuo, como un simple trabajo psicológico del que cada uno sería el sujeto y el árbitro [...]. Quien dice religión dice lo contrario de individualismo. La religión [...] ha buscado siempre la unión de los hombres en Dios, no solamente la unión del hombre con Dios. Y lo que puede decirse de toda religión, debe decirse sobre

53. *Ib.*, I, 173. Volveremos sobre esta tesis , que TROELTSCH precisa en las dos largas exposiciones sobre el tomismo: *ib.*, I, 252-358; cf. *infra*, 333-344.

54. ID., *Grundprobleme der Ethik. Erörtert aus Anlass von Hermanns Ethik*, en *Gesammelte Schriften* II, 552-672 y 564.

55. ID., *Die Soziallehren...*, o. c., I, 978, 982 y 983.

56. ID., *Grundprobleme der Ethik*, o. c., II, 661-669.

todo del cristianismo. Por eso todo lo que en la historia ha llevado el nombre de religión ha sido, de una manera o de otra, una institución[57].

Troeltsch, que entró también a través de la sociología en la historia, no se acerca por ello al catolicismo. Su modelo le permite, sin embargo, matizar considerablemente sus reservas respecto a la Iglesia católica.

Esta primera distinción se entrecruza con el problema crucial de las relaciones entre la historia y el dogma. Sigamos primero a Blondel para presentar todo el abanico de posiciones epistemológicas que están ante nosotros, a partir de su distinción entre el *extrinsecismo* y el *historicismo.* Para el *extrinsecismo* la historia no tiene más valor que el de servir de entrada en el edificio doctrinal («el torreón dogmático»), gestionado por otros que no son el historiador. Por tanto, no se interesa por los hechos en sí mismos, ni por su contenido original o por su relación con el ambiente en el que aparecieron; los utiliza para probar *que* Dios ha hablado o ha actuado, y no para examinar *lo que* ha dicho o hecho por medio de unos «instrumentos humanos»

> Así pues, es extrínseca la relación del signo con la cosa significada, es extrínseca la relación de los hechos con la dogmática que se sobrepuso a ellos, es extrínseca la vinculación de nuestro pensamiento y de nuestra vida con las verdades que se le proponen desde fuera: así es el extrinsecismo en la sequedad escueta de su desnudez, que, careciendo de fuerza para transmitir la vida de los hechos a los dogmas o de los dogmas a los hechos, los va dejando caer poco a poco tiránicamente a los unos sobre los otros[58].

Lejos de ser una caricatura, este primer tipo domina ampliamente a la apologética católica a comienzos del siglo XX. Pero este mismo positivismo se encuentra, según Blondel, por parte del *historicismo* que no es más que un extrinsecismo invertido. Mientras que el uno hace como si la historia tuviera que depender absolutamente del dogma, su hermano enemigo pretende que el dogma tiene que proceder exclusivamente de la historia y subordinarse a ella. Suponiendo que la "historia *real* está hecha de vidas humanas» y que «la vida humana es *metafísica en acto*», Blondel piensa que el historicismo, «*so pretexto de una neutralidad imposible,* se deja dominar por los posturas que ya se han tomado»[59]. En vez de mantener abierto el misterio de la historia, confunde su explicación determinista con la realidad misma, erigiendo subrepticiamente su construcción en apologética o en teología.

Se trata aquí de un ideal-tipo extremo, que fácilmente puede descubrirse en tal o cual obra concreta[60]. Pero es más difícil clasificar las posiciones «intermedias», que respetan más o menos la consigna de Blondel, que exige seguir estando atentos al condicionamiento mutuo de los aspectos objetivos de la investigación histórica y de los aspectos subjetivos del procedimiento interpretativo, marcado por las convicciones metafísicas de los investigadores. El *liberalismo* y el propio Harnack reivindican para sí el honor de haber sabido combinar el traba-

57. A. LOISY, *La théorie individualiste de la religion*: *RCF* 17 (1899) 203s.
58. M. BLONDEL, *Histoire et dogme,* o. c., 158.
59. *Ib.*, 168.
60. Se puede pensar aquí en J. TURMEL (1859-1943), autor de una *Historia de los dogmas* (1933), o en A. HOUTIN (1867-1926).

jo del historiador con el interés normativo del dogmático, aun cuando su determinación de la «esencia» del cristianismo era considerada desde comienzos de siglo como altamente discutible[61]. Loisy, que será más tarde acusado de «modernismo» y excomulgado en 1908, distingue, al menos en principio[62], entre estos dos procedimientos o «entre los dos sentidos, inicial y final, de la historia»[63]. Defiende con firmeza el estatuto profano de la investigación histórica y su independencia respecto al magisterio eclesial, que puede sin embargo «doblar» la historia profana cargándola de una interpretación cristiana. Comprende esta distinción entre los dos terrenos en términos kantianos, dividiendo lo real en «fenómenos» y en «fondo incognoscible de las cosas»[64]. Pero en la práctica, el historiador que hay en él toma una *distancia crítica* frente a la visión dogmática de la historia en la apologética católica, que considera inadaptada a la concepción moderna del mundo. Propone incluso una *reinterpretación positiva* del dogma cristiano, que se confunde finalmente con su teoría del desarrollo religioso universal, del que sigue siendo fermento la Iglesia católica, «educadora de la humanidad». Aunque insiste mucho en la relatividad del trabajo histórico y de toda fórmula teórica (o dogmática), no se puede negar que se compromete como historiador en el terreno propiamente dogmático y propone en él «transformaciones» estructurales[65].

Es también E. Troeltsch el que mejor aclara el núcleo fundamental de las relaciones entre la historia y el dogma, cuando confiesa que la determinación de una «esencia del cristianismo» por la investigación histórica implica un distanciamento *relativo* respecto a una identidad dogmática que define a «la Iglesia como la comunidad de los que creen en unos dogmas jurídicamente obligatorios e inmutables»[66]. El concepto de esencia es de hecho un *concepto crítico* (y profético), que debe servir para discernir en la totalidad de los fenómenos entre lo que le corresponde y lo que lo transforma o deteriora. Troeltsch es perfectamente consciente de que se trata al mismo tiempo de un *concepto ideal* que implica el trabajo interpretativo del historiador, que se compromete aquí personalmente por el presente y por el porvenir de la fe cristiana[67]. Troeltsch subraya además que la distancia respecto a la identidad dogmática no es más que relativa, insistiendo en el objetivo de crear «unidad y consenso» en una cultura en donde quedan quebrantados la autoridad del dogma y el dogma de la autoridad, ya que la verdad se ha convertido en objeto de investigación.

Que la concepción católica de las relaciones entre el dogma y la historia no se deja reducir sin embargo al extrinsecismo autoritario, el mismo Blondel es testigo de ello. Blondel respeta su distinción epistemológica, aunque insiste en el círculo que los vincula. Según él, se evita la apariencia del círculo vicioso por medio del concepto de *Tradición*[68]. Su concepción tendrá una posteridad teológica, ya que

61. Cf. E. TROELTSCH, *Wass heisst «Wesen des Christentums?»*, o. c., II, 433.
62. Cf. A. LOISY, *Autour d'un petit livre*, o. c., 8s, que en este sentido respeta lo que dice la *Dei Filius* sobre el *doble orden de conocimiento*.
63. M. BLONDEL, *Histoire et dogme*, o. c., 152.
64. A. Loisy, *Autour d' un petit livre*, o. c, 9-11.
65. Cf. *ib.*, 153s, la ambigüedad de la propuesta de LOISY: cf. *supra*, 282s. y 286s.
66. E. TROELTSCH, *Was heisst «Wesen des Christentums»?*, o. c., II, 438.
67. Cf. *ib.*, 432-448.
68. M. BLONDEL, *Histoire et dogme*, o. c., 200-218.

la volveremos a encontrar en la constitución *Dei Verbum* del Vaticano II. La fuerza de su argumentación se deriva del hecho de que se apoya vigorosamente en la diferencia, advertida por el Vaticanol II, entre la doctrina «definida por un juicio solemne» y el «consenso universal»: apertura que prohíbe formalmente una identificación entre dogma y tradición:

> En contra de la idea vulgar, pero en conformidad con la práctica constante de la Iglesia, hay que decir que la Tradición no es un simple sucedáneo de la enseñanza escrita; no tiene el mismo objeto que ésta; no procede únicamente de ella, ni acaba confundiéndose con ella. Sabe guardar del pasado, no tanto el aspecto intelectual como la realidad vital. Incluso donde existe la Escritura, tiene siempre motivos para añadirse a ella. Y de ella es de donde se fue sacando poco a poco lo que se puso por escrito y se plasmó en unas fórmulas. La Tradición se fundamenta sin duda en los textos, pero al mismo tiempo y ante todo se fundamenta en algo distinto de los textos, es decir, en una *experiencia siempre en acto* que le permite seguir siendo, en ciertos aspectos, dueña de los textos en vez de tener que servirlos estrictamente[69].

La diferencia entre «experiencia de fe» y «fórmula dogmática», que implica el proceso de dogmatización tal como lo lee Blondel en los textos del Vaticano I, se apoya *al mismo tiempo* en una nueva sensibilidad filosófica que le permite articular la investigación técnica del historiador con el pensamiento de la historia comprendida como llamada activa a una memoria que anticipa el porvenir en las crisis de crecimiento:

> A cada uno de los instantes en que el testimonio de la Tradición necesita ser invocado para resolver las crisis de crecimiento que atraviesa la vida espiritual de la humanidad cristiana, la Tradición aporta a la conciencia distinta unos elementos que hasta entonces estaban retenidos en las profundidades de la fe y de la práctica, más bien que expresados, relatados o pensados. Así pues, esta potencia conservadora y preservadora es al mismo tiempo instructiva e iniciadora. Volviéndose amorosamente hacia el pasado donde está su tesoro, camina hacia el porvenir donde está su conquista y su luz[70].

La apertura del relato histórico (en el sentido técnico) y de las fórmulas dogmáticas, no ya hacia un «terreno incognoscible» (el *noúmeno* kantiano), sino en dirección hacia el terreno experimental de una Tradición que anticipa el futuro, permite finalmente repensar el papel de los diferentes actores eclesiales de la interpretación, lo cual está en el corazón de la cuestión epistemológica:

> La Tradición no tiene nada que innovar, ya que posee a su Dios y su todo; pero tiene que enseñarnos continuamente de nuevo, ya que hace pasar algo de lo implícito vivido a lo explícito conocido. Para ella, en definitiva, trabaja todo el que vive y piensa cristianamente, tanto el *santo*, que perpetúa a Jesús entre nosotros, como el *erudito* que se remonta a las fuentes puras de la revelación, o el *filósofo* que se esfuerza en abrir los caminos del futuro y en preparar el parto perpetuo del Espíritu de novedad. Y este trabajo difuso de los *miembros* contribuye a la salud del

69. *Ib.*, 204 (el subrayado es nuestro).
70. M. BLONDEL, *Histoire et dogme*, o. c., 204; *La Acción* (1893), BAC, Madrid 1996, 445ss.

> cuerpo, bajo la dirección de la *cabeza*, la única que en la unidad de una conciencia asistida por Dios, concierta y estimula su progreso[71].

De estos debates epistemológicos se deriva una extraordinaria dificultad para articular correctamente dos tipos de procedimientos, fundamentalmente diferentes y sin embargo íntimamente ligados y que abren a un mismo terreno: el del historiador profano que se interesa por la extraña capacidad de los individuos y de las colectividades para dar *sentido* a su existencia en un contexto histórico determinado y el de la dogmática que tiene que ver con el *juicio de verdad*. Esta diferencia se duplica además por la distinción entre las «autoridades», a saber los analistas de la producción de sentido y los que pronuncian el juicio de verdad[72]. En la medida en que el compromiso interpretativo en la historia de los dogmas es percibido con mayor claridad por unos pensadores opuestos a una concepción positivista de la historia, aparecen también los presupuestos *dogmáticos* de sus trabajos y de sus juicios sobre los fundamentos de la fe.

2. Revelación y dogma

La primera cuestión que entonces se plantea es la de saber si la fe cristiana está constitutivamente ligada a un contenido o a un criterio formativo llamado dogma. Esta cuestión remite a la de la definición del concepto de revelación. La dificultad viene de la historicidad de las visiones del mundo y de una percepción más aguda del vínculo entre el dogma cristiano y una concepción griega del universo que no es ya la del hombre moderno. Se abre más aún la grieta, entreabierta ya por la *Dei Filius*, entre el «depósito de la fe» y su «expresión dogmática», provocando un cuestionamiento sobre la identidad de los dos polos. Estamos aquí en el corazón de la crisis modernista. Esta cuestión no se plantea ya (o provoca estrategias de inmunización) ni para la apologética católica de la época, que insiste en el carácter doctrinal del objeto revelado[73], ni para el racionalismo que niega de antemano la posibilidad de una revelación. Presentemos pues el abanico de posiciones «intermedias» que entonces se defendían, limitándonos en primer lugar a las relaciones entre la revelación y el dogma.

El *liberalismo* distingue varias concepciones de la revelación: «La idea de la revelación, escribe A. Sabatier, ha atravesado tres fases en la historia: la fase mitológica, la fase dogmática y la fase crítica»[74]. La tradición bíblica se fue desprendiendo progresivamente de la noción mitológica, adaptada a la infancia de la humanidad; «despojándose cada vez más de los elementos extraños e inferiores, la idea de revelación se ha encontrado tanto más humana cuanto más interior ha

71. M. Blondel, *Histoire et dogme*, o. c., 204s: es una de las alusiones, durante la crisis modernista, a la infalibilidad pontificia: cf. *ib.*, 216 el comentario «abierto» al capítulo IV de la *Pastor Aeternus*.

72. Cf. Chr. Theobald, *Maurice Blondel und das Problem der Modernität*, o. c., 413-420.

73. Cf. R. Latourelle, *Teología de la revelación*, Sígueme, Salamanca 1966, 2191-234; y R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, o. c., 226-264.

74. A. Sabatier, *Ensayo de una filosofía de la religión*, o. c., 46.

aparecido, más constante, más estrictamente religiosa»[75]. Esta «noción psicológica», la del apóstol Pablo, fiel intérprete de la experiencia de Cristo, es muy adecuada para la época crítica, que está finalmente a la altura de la concepción neotestamentaria:

> Preocupada de fundar su autoridad y no pudiendo conseguirlo sino volviendo a la idea de una revelación exterior, la Iglesia católica la hizo consistir sobre todo en reglas y en dogmas y, por este cambio, transformó naturalmente la noción mitológica de la revelación en una noción dogmática que no difiere de ella esencialmente[76].

El liberalismo polemiza a la vez contra el carácter intransigente y autoritario de la «noción dogmática» de revelación y contra la amalgama que se hace entre un «juicio intelectual y científico», tributario de la ignorancia de las leyes de la naturaleza, y un «juicio de orden religioso, que implicaba una confianza absoluta en Dios sumo bien y sumo poder para responder a la plegaria de sus hijos»: «hacer del dogma, es decir, de un elemento intelectual, el objeto de la revelación es quitarle desde luego su carácter religioso, separándole de la piedad, y ponerle luego en un conflicto irreductible con la razón»[77]. Así pues, el liberalismo conserva únicamente el juicio interior en la definición de la revelación, identificando en última instancia los tres conceptos de religión, revelación y conciencia.

Este punto es esencial en el debate y en las reacciones del magisterio católico. Sabatier suprime voluntariamente «las distinciones establecidas por la escolástica entre la revelación sobrenatural y la revelación natural, entre la que los teólogos llamaban inmediata y la que llaman mediata, entre una revelación universal y una revelación especial»[78]. Es verdad que no dice que todas las religiones sean válidas, ni que no haya diferencias entre los creyentes de las diversas religiones, entre los profetas y Cristo. Pero, aunque advierte la «desigualdad de dones», insiste en la «solidaridad en la obra común», reduciendo el criterio de verdad a una humanización que es al mismo tiempo individualización e interiorización:

> ¿Con qué criterio reconoceréis, en los libros que leéis y en las cosas que se os enseña, una revelación auténtica de Dios? Escuchad: sólo un solo criterio es infalible y suficiente: toda revelación divina, toda experiencia religiosa verdaderamente buena para alimentar y sustentar vuestra alma, tiene que poder repetirse y continuarse como revelación actual y experiencia individual en vuestra propia conciencia[79].

P. Colin observa que «la religión de Sabatier ocupa el lugar de la fe racional de Kant», pero que «se distingue de ella por un carácter mucho más religioso», que hace totalmente obsoluta la distinción conciliar entre un conocimiento natural o *racional* y un conocimiento sobrenatural de Dios[80]. La encíclica *Pascendi* identificará este concepto liberal de revelación con el de los «modernistas»:

75. *Ib.*, 50.
76. *Ib.*, 51.
77. *Ib.*, 78 y 52.
78. *Ib.*, 67.
79. *Ib.*, 65s.
80. P. COLIN, *Le kantisme dans la crise moderniste*, en D. DUBARLE (ed.), *Le modernisme*, o. c., 44s y 48s.

Frente ya a este *incognoscible*, tanto al que está fuera del hombre, más allá de la naturaleza visible, como al que está en el hombre mismo, en las profundidades de la *subconsciencia*, la indigencia de lo divino, sin juicio alguno previo [...], suscita en el alma, naturalmente inclinada a la religión, cierto sentimiento especial, que tiene por distintivo el envolver en sí mismo la propia realidad de Dios, bajo el doble concepto de objeto y de causa íntima del sentimiento, y el unir en cierta manera al hombre con Dios. A este sentimiento llaman fe los modernistas: tal es para ellos el principio de la religión. Pero no se detiene aquí la filosofía o, por mejor decir, el delirio modernista. Pues en este sentimiento los modernistas no sólo encuentran la fe, sino que con la fe y en la misma fe, según ellos la entienden, afirman que se verifica la revelación[81].

La misma encíclica reconoce esa amalgama: con esta afirmación los modernistas «mientras se separan de los racionalistas, caen en la opinión de los protestantes y seudo-místicos»[82].

Alfred Loisy, sin embargo, reaccionó con firmeza desde 1900 contra las nociones liberales de revelación y de dogma y protestó contra la mescolanza entre la idea mitológica y la concepción católica de la revelación[83]. El principio de su argumentación es la distinción clásica entre «verdad» y «doctrina». En un análisis muy breve, pero muy certero, distingue cuatro fases del desarrollo, partiendo de la profesión bautismal de los cristianos:

> Esta profesión de fe bautismal no se propuso de antemano como una adhesión formal de la inteligencia a tres tesis doctrinales [...]: 1. Era ante todo la *consagración* del candidato al Dios con el que Jesucristo lo reconciliaba y a quien el Espíritu tenía que unir. 2. La fórmula de esta consagración implicaba una triple *afirmación de fe* en Dios creador, en Jesús salvador y en el Espíritu santifificador, sin ninguna explicación teórica de la creación, de la salvación y de la gracia. 3. Esta *explicación*, que resulta del trabajo del pensamiento cristiano sobre la afirmación de la fe, constituye propiamente hablando la doctrina teológica. 4. Y cuando esta doctrina es *sancionada oficalmente por la Iglesia*, se convierte en dogma[84].

Sobre la base de esta observación lleva hasta el fondo la distinción entre revelación y dogma:

> Es fácil comprender, escribe en 1900, cómo la revelación tiene como objeto propio y directo las verdades simples, contenidas en las *afirmaciones de la fe*, no ya las doctrinas y los dogmas como tales: se dice de las doctrinas y de los dogmas que son revelados, porque las verdades reveladas permanecen en las explicaciones autorizadas que son la doctrina y el dogma de la Iglesia [...]. La doctrina y el dogma sirven de base a la vida cristiana en cuanto que son siempre *afirmaciones de fe*; pero en cuanto que son teoría doctrinal o teología dogmática, sirven más bien para mantener la armonía de la creencia religiosa con el desarrollo científico de la humanidad[85].

81. *Pascendi dominici gregis* (1907): *MPC* I, 156.
82. *Ib.*, 159.
83. A. Loisy, *L'idée de la révélation*: *RCF* 21 (1900) 250-271.
84. *Ib.*, 252s: el subrayado y la numeración es nuestra.
85. *Ib.*, 253.

Así pues, Loisy intenta en 1900 salvaguardar contra el liberalismo la noción tradicional de revelación: se niega a reducirla a «la conciencia que Dios toma de sí mismo en el hombre»; mantiene la «distinción esencial de Dios y del hombre», de «la acción de Dios transcendente e inmanente al alma» y de su efecto, que es «el conocimiento religioso totalmente impregnado del Espíritu divino, que resulta de esta acción». Está presente de antemano el elemento intelectual, en la «intuición sobrenatural y en la afirmación de la fe»[86]; sin él sería imposible dar cuenta de las diferentes etapas del desarrollo doctrinal que de allí se deriva. Loisy explicita este punto que sigue distinguiéndolo del liberalismo, refiriéndose al tratado *De la profecía* de santo Tomás[87]. Utilizando la perspectiva psicológica, insiste con él en el hecho de que «la originalidad de la doctrina [...] reside en el juicio que recoge las representaciones o visiones y que, al recogerlas, las transforma y la agranda; en este juicio, en la luz que le hace nacer y en todo lo que de allí brota es donde reside la revelación propiamente dicha». Al contrario, subraya de una forma muy distinta de como lo hace santo Tomás, la relatividad *histórica* de las representaciones o visiones: La revelación es una enseñanza divina, proporcionada a la condición intelectual de los hombres a los que fue destinada al principio»[88].

En este punto concreto Loisy discute la identificación liberal entre la religión y la revelación, que él critica porque lleva a «negar el error y el abuso en materia religiosa» y a expulsar la cuestión de la «verdadera religión», que no excluye ni mucho menos que «todas las religiones hayan tenido y sigan teniendo de la revelación todo lo que en ellas puede haber de verdadero y de santificante»[89]. Cuando tres años más tarde vuelve a utilizar el artículo de 1900, critica más radicalmente todavía la distinción entre conocimiento natural y conocimiento sobrenatural, que según él tiene poca pertinencia en la historia[90]. Nos parece estar oyendo la argumentación del tradicionalismo moderado en el Vaticano I contra la «prioridad lógica de la demostración racional», aun cuando Loisy tiene una concepción más histórica de la razón y de la verdad, que no conoce ya más que «*direcciones* permanentes [...] que se pueden decir invariables»[91].

El que su defensa del dogma católico no haya sido recibida, se debe en parte a las reacciones de otra familia espiritual en el catolicismo de la época, en donde se encuentran personas tan distintas como Blondel, Laberthonnièr, Wehrlé, de Grandmaison, Lagrange y Gardeil. Mientras que Loisy se muestra sensible sobre todo a la «incompatibilidad latente» entre la visión del mundo transmitida por el dogma, y el conocimiento actual del mundo y del hombre que necesita una *reinterpretación*, esos pensadores perciben en el propio dogma lo que podría llamarse la *estructura fundamental y normativa* de la revelación, que permanece invariable a través de la historia, lo cual por otra parte no niega formalmente Loisy.

Maurice Blondel es el mejor ejemplo de esta nueva sensibilidad destinada a tener un rico porvenir, que desplaza no solamente el concepto de dogma hacia las

86. *Ib.*, 251, 254 y 257.
87. Cf. *supra*, 90s.
88. A. LOISY, *RCF* 21 (1900) 263-265.
89. *Ib.*, 258-261.
90. A. LOISY, *Autour d'un petit livre*, 194s.
91. *Ib.*, 192.

«fórmulas abreviadas» que son las profesiones de fe y los símbolos[92], sino sobre todo el contenido de la revelación y del dogma hacia su *forma*: «El obstáculo no está en el *objeto* o el don, sino en la *forma* y en el hecho del don»[93]. En la *Carta sobre la apologética* , que es en el fondo un comentario a la *Dei Filius*, se encuentra la noción tradicional –«síntesis lógica del dogma católico»[94]– y la referencia estructural a los *dos órdenes*, «distinción absoluta de lo natural y de lo sobrenatural» y «visión más profunda de su vinculación», arraigada en lo que Blondel llama un «*dogma implícito*, el Enmanuel, causa final del designio creador»[95]. Este desplazamiento es más claro todavía en *Historia y dogma*, en donde el filósofo propone un breve estudio de la génesis de los dogmas. Es siempre la misma *estructura fundamental* la que está en obra, desde el principio mismo de la revelación que es la misteriosa *relación* amorosa entre Jesús y sus discípulos[96] hasta su expresión dogmática:

> No solamente estas tesis dogmáticas, salidas de hombres diferentes, coinciden entre sí, sino que coinciden con los hechos (históricos o ficticios, poco importa en este caso), para abrazar todos los detalles y llenar así las formas más accidentales de la vida de Cristo de una *teología siempre en acto*: más todavía, coinciden con nuestra propia vida, hasta el punto de renovar nuestro ser interior por medio de prácticas inauditas que la experiencia demuestra de antemano que son viables y provechosas; de esta manera los dogmas, la historia de Cristo y la vida del hombre forman un todo por así decir indivisible: *mihi vivere Christus est.*[97].

Blondel llama a esta estructura fundamental «ejercicio *regulado* y repetido de la práctica cristiana», «ciencia del discernimiento de los espíritus y de la dirección espiritual de la que los hombres se hacen individualmente capaces, y con mucho más razón la sociedad santa que resume su experiencia colectiva», o más brevemente «teología fundamental»[98]. Por consiguiente, el dogma no es más que esta «regulación» de una práctica evangélica que Blondel se atreve a reconducir hacia la simplicidad de un solo problema, el de «la *relación*, en Cristo, del hombre con Dios y también, en consecuencia, el de la relación de Cristo con cada uno de nosotros»[99].

92. L. DE GRANDMAISON, *Qu'est-ce qu'un dogme?*: *BLE* 6 (1905) 189s.
93. M. BLONDEL, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine...*, o. c., 35.
94. *Ib.*, 75.
95. *Ib.*, 70 y 88-90.
96. Cf. M. BLONDEL, *Histoire et dogme*, o. c., 179: «Que no se objete entonces que, si Cristo hubiera tenido plena conciencia de su divinidad y la visión clara del porvenir, habría [...] hecho oír palabras más decisivas, cuyo eco se nos habría conservado en las profundidades mismas del Evangelio; se olvidaría entonces [...] que *el misterio de Dios no puede ser violado por la misma revelación*; se desconocería que [...] la dignidad de Dios consiste en *revelarse a la buena voluntad por actos de poder sin esfuerzo y de bondad sin medida, más bien que a la inteligencia por declaraciones sin reserva*; se desconocería que lo que Jesús buscó y alcanzó no es [...] ser penetrado como un tema [...], sino *ser amado por encima de todo.*» Este texto anuncia la transformación del concepto de revelación (esquema de comunicación) realizado por el Vaticano II en la *DV* n° 2.
97. *Ib.*, 188.
98. *Ib.*, 215s.
99. *Ib.*, 224.

El filósofo de Aix es el primero que realizó este desplazamiento de los *contenidos* dogmáticos hacia la *forma* «dogmática» de la revelación, entendida como regulación compleja de un proceso histórico, espiritualmente abierto y al mismo tiempo fiel a sus orígenes críticos. El camino inverso de la forma fundamental hacia los contenidos dogmáticos sigue siendo difícil de recorrer. La oposición entre historiadores (Harnack y Loisy), sensibles a la visión antigua del mundo transmitida por los dogmas, y ciertos filósofos y teólogos que desplazan el concepto mismo del dogma hacia la *forma* fundamental de la revelación cristiana impide de momento una visión clara de este punto. Se comprende entonces la pregunta un tanto preocupada de J. Wehrlé, planteada después de la aparición del artículo de E. le Roy:

> ¿Sí o no? Cuando se intenta definir la naturaleza del dogma, ¿se tiene o no se tiene razón al considerarlo como la expresión inteligible y por consiguiente intelectual de un conjunto de realidades o de hechos que pertenecen al orden religioso revelado? [...] Hay que saber si la revelación nos enseña algo[100].

3. La teoría del desarrollo

El segundo presupuesto de las investigaciones históricas de la época es la continuidad de la tradición católica. Una vez reconocida la historicidad de las expresiones dogmáticas, institucionales y cultuales, ¿cómo justificar su *legitimidad*? ¿Cómo establecer la homogeneidad de una misma revelación bajo sus diferentes figuras históricas?[101] La justificación clásica, en la neoescolástica y en la escuela romana, cuenta con la «explicitación» de lo que está *implícitamente* contenido en el «depósito de la fe», que sigue siendo intangible en cuanto que es objeto de conocimiento. Así es como se interpreta el último párrafo de la *Dei Filius*[102], que termina con la célebre cita del *Commonitorium* de Vicente de Lerins. Vacant comprende los tres términos de Vicente, *inteligencia, ciencia y sabiduría*, como las tres fases de la explicitación del dogma: la inteligencia como comprensión de un problema nuevo, la ciencia que vuelve a partir de ese punto hacia la Escritura y la Tradición, y finalmente la sabiduría que se manifiesta en la conclusión dogmática por el magisterio infalible de la Iglesia[103]. Esta comprensión del desarrollo sigue estando, sin embargo, arrinconada en el terreno conceptual: obedece a un ideal de transparencia en la medida en que el desarrollo tiende a clarificar progresivamente lo que permanece oscuro en el depósito.

Sin embargo, hubo dos personajes, J. A. Möhler (1796-1838) y J. H. Newman (1801-1890), que supieron salir muy pronto de esta concepción «intelectualista». El ensayo de este último sobre *El desenvolvimiento del dogma* tuvo una influencia considerable durante la crisis modernista y después de la misma. Aparecida

100. J. Wehrlé, *De la nature du dogme*: *RB* 2 (1905) 336.
101. Cf. H. Hammans, *Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung*, Ludgerus-Verlag, Essen 1965.
102. Cf. A. Vacant, *Ètudes théologiques sur les Constitutions du Vatican*, o. c., 288s.
103. *Ib.*, 313s.

en 1845[104], esta obra precoz abre lo que H. Gouhier llama «la era newmaniana» del desarrollo del dogma[105].

Para pensar la historia del dogma, Newman se sirve de un modelo biológico o vitalista, cuya característica esencial es reconocer un verdadero crecimiento, basado en el continuo intercambio entre la fe y su entorno: «Todo lo que está vivo se caracteriza por el crecimiento [...]. El ser vivo crece transformando en su sustancia unos materiales exteriores»[106]. Estamos tan lejos de una comprensión mecanicista o matemática, que concibe el desarrollo según una lógica de deducción interna, como de una concepción analítica, que intenta separar el núcleo de la corteza. Para distinguir los desarrollos auténticos del dogma cristiano de las corrupciones doctrinales, Newman elabora siete notas de autenticidad, que va comprobando en las partes históricas de su obra: la preservación del «tipo», la continuidad de los principios, la fuerza de asimilación, la consecuencia lógica, la anticipación del futuro, la acción conservadora del pasado y el vigor duradero.

A. Loisy no descubrió la obra del cardenal más que por el año 1895 pero encontró en él un aliado valioso para dar un fundamento científico a su proyecto de apologética histórica. A sus ojos, observa H. Gouhier., «la idea newmaniana de desarrollo preserva a la historia del control teológico y a la teología de la amenaza histórica»[107]. Porque lo que busca es «una teoría del cristianismo católico», que pueda cumplir la función de la dogmática tradicional, pero permitiendo dar crédito al relativismo histórico de los modernos.

Las reservas de Loisy a propósito del *Ensayo* de Newman, formuladas de forma atenuada en 1898, muestran que su lectura está ya determinada por otro tipo de relaciones con la historia y por una manera algo distinta de comprender las relaciones entre la revelación y el dogma:

> Para dar a la teoría del desarrollo toda la amplitud que supone, ensanchando la base histórica de la que no podría prescindir, se debería extender más expresamente el principio y aplicarlo más detalladamente de como lo hace el propio Newman a toda la historia de la religión desde los orígenes de la humanidad [...]. Sobre la forma con que la revelación misma entra en el desarrollo y se vincula a él, Newman se muestra poco explícito. No es, desde luego, porque tenga miedo de sondear el problema, sino más bien que la cuestión no se planteó para él en los términos en que se plantea ante la teología contemporánea, después del trabajo crítico de los últimos cincuenta años[108].

No es seguro que Blondel haya percibido este aspecto de la investigación histórica de Loisy, que subyace y desborda muy ampliamente la utilización «estratégica» de la teoría newmaniana del desarrollo. Pero lo cierto es que lleva hasta el fondo de su debate con el exégeta su propia distinción entre los «dos sentidos de la historia», el sentido técnico (historia-ciencia) y el sentido real (historia-reali-

104. 7 años antes de la *The Development's hypothesis* de H. SPENCER y 14 años antes del *On the Origin of species* de DARWIN.

105. H. GOUHIER, *Tradition et développement à l'époque du modernisme*, en E. Castelli (ed.), *Herméneutique et tradition*, Vrin, Roma/Paris 1963, 75-99.

106. J.-H. NEWMAN, *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, o. c, 234.

107. H. GOUHIER, *Tradition et développement*, o. c., 87.

108. H. LOISY, *Le développement chrétien d'après le Cardinal Newman*: *RCF* 17 (1898) 12-13; cf. también *Mémoires*, o. c, I, 451s.

dad), haciendo que les correspondan dos tipos de continuidad: la *evolución*, los «efectos de las presiones exteriores o de las influencias entrecruzadas», y el *desarrollo* (en el sentido newmaniano de esta palabra) o la «creación continuada a partir de un germen que transustancie sus propios alimentos»[109]. La diferencia entre estos dos niveles se debe a la presencia de una «idea directriz» del desarrollo, íntimamente ligada al compromiso del intérprete. Este compromiso puede ser implícito o ser ya una cosa resuelta, como en el caso del historicista (que confunde la historia-ciencia con la historia-realidad) , o bien explícita como en la crítica histórica de la Iglesia.

A las investigaciones ulteriores sobre el desarrollo del dogma les costará mucho trabajo integrar el paradigma hermenéutico que se impuso más fácilmente en la exégesis bíblica. Habrá que aguardar al año 1963 para que surja la pregunta sobre «el final de la era newmaniana», dirigida según Gouhier por «el sentimiento del peligro que acecha desde dentro a la perpetuidad de la fe»[110]. La dificultad se concentra ahora en la definición del concepto de «dogma». Este tercer presupuesto de las investigaciones históricas se plantea como cuestión fundamental desde el mismo momento en que se distingue entre la revelación y sus expresiones dogmáticas y uno se deja afectar por el problema de un vínculo continuo entre las dos.

4. ¿QUÉ ES UN DOGMA?

El artículo de E. Le Roy, que apareció en el momento de la separación de la Iglesia y del Estado en Francia (1905), es sin duda uno de los factores principales que suscitaron las reacciones del magisterio romano frente al «modernismo católico». Desenreda con claridad los hilos enmarañados del debate que acabamos de recordar. Su primer resultado es que «la concepción intelectualista corriente en nuestros días hace insolubles la mayor parte de las objeciones que suscita la idea de dogma»[111]. Estas dificultades , ampliamente expuestas y discutidas, se resumen en tres aporías: 1. la contradicción entre una «llamada a la trascendencia de la Autoridad pura» por parte de las proposiciones dogmáticas y el principio generador de la vida del espíritu que es el «principio de inmanencia»; 2. la referencia del dogma a unos lenguajes ligados indisolublemente a un estado de espíritu situado históricamente y que no es el nuestro de hoy; 3. finalmente, la inevitable oscilación entre el antropomorfismo y el agnosticismo, desde que se quiere precisar el sentido de cualquier enunciado dogmático –por ejemplo, el del Dios personal, el de la resurrección de Jesús o el de la presencia real–. Le Roy muestra entonces que sólo «una doctrina de la primacía de la acción permite [...] resolver el problema sin tener que abandonar en lo más mínimo los derechos del pensamiento ni las exigencias del dogma»[112]:

109. M. BLONDEL, *Histoire et dogme*, o. c., 190.
110. H. GOUHIER, *Tradition et développement*, o. c., 98.
111. E. LE ROY, *Qu'est-ce q'un dogme?*, en *Dogme et critique*, Bloud, Paris 1907, 34.
112. *Ib.*, 34.

> Un dogma tiene ante todo un sentido *práctico*. Enuncia ante todo una prescripción de orden práctico. Es más que todo la fórmula de *una regla de conducta práctica*[113].

Esta definición es nueva en un triple aspecto. En primer lugar, desplaza el centro de gravedad de lo «dogmático» hacia la práctica. Lejos de ser una consecuencia del pensamiento, lo primero es el sentido práctico del dogma, así como el juego de relaciones que implica, aunque se exija la función *reguladora* del pensamiento. Desde el punto de vista del conocimiento esta definición significa que el enunciado dogmático no dice nada sobre lo que Dios es *en sí mismo*, sino solamente de cómo se convierte en una realidad *para nosotros* y cómo nosotros tenemos que relacionarnos con él:

> Así pues, "Dios es personal" quiere decir "portaos en vuestras relaciones con Dios como en vuestras relaciones con una persona humana". De forma paralela, "Jesús ha resucitado" quiere decir: "sed con él lo mismo que habríais sido antes de su muerte, lo mismo que sois con un contemporáneo»[114].

Esta insistencia en el sentido relacional del dogma, que resuelve según Le Roy las dificultades principales del hombre moderno, implica finalmente que desde el punto de vista estrictamente intelectual su *sentido negativo y prohibitivo* sea considerado como el único legítimo: «Excluye y condena ciertos errores, más bien que determina positivamente la verdad»[115]. Este punto, el más discutido en aquella época, suscitó el reproche de agnosticismo. Le Roy precisó entonces su pensamiento en 1907, distinguiendo en la fórmula dogmática entre su valor de *significación* y su valor de *representación*:

> La fórmula notifica primero la existencia de una realidad objetiva, a la que determina por la actitud y la conducta que hemos de tomar y de seguir para orientarnos hacia el objeto en cuestión, para entrar con él en una relación conforme con su verdadera naturaleza; en una palabra, la fórmula es *reveladora* [...]. No discuto el que la fórmula, desde este punto de vista, hable a nuestra inteligencia [...]. En cuanto al valor de *representación,* que concierne a lo que es la realidad en sí *ontológicamente*, tampoco lo niego. Lo único que hago es subrayar su doble relatividad *metafísica* e *histórica*[116].

El interés de esta aproximación de Le Roy consiste en que conjuga el cuestionamiento histórico y hermenéutico de un Loisy con el desplazamiento blondeliano de lo dogmático hacia la práctica cristiana y su regulación. El filósofo y matemático católico parte de su concepción anti-ciencista de las ciencias, que insiste en el carácter convencional y revisable de las teorías científicas, y de su intención de poner las cosas en relación entre sí más bien que definir su esencia. Insiste con Blondel en el estatuto regulador de las fórmulas dogmáticas. Esta reserva epistemológica que Le Roy expresa también en términos de doble relatividad metafísi-

113. *Ib.*, 25; proposición condenada, bajo su forma exclusiva, por *Lamentabili* 26: *DzS* 3426; *MI* 477.
114. *Ib.*, 25s.
115. *Ib.*, 19.
116. E. LE ROY, *Dogme et vérité*: *RCF* 52 (1907) 219.

ca e histórica abre el terreno no sólo de la investigación histórica, sino también de los intentos de reinterpretación.

¿Puede reconocerse Blondel en esta definición del dogma?[117] Fiel a las intuiciones de un «realismo superior», ya presente en *La Acción* (1893), se va separando progresivamente de un pensamiento pragmático que corre el riesgo de confundirse con el suyo. Después de leer el *Quést-ce qu'un dogme?*, distingue su propio «pragmatismo metafísico» del de Le Roy , que él llama «practicismo agnóstico»[118], que se limita según él a una actitud moral que conduce a la doctrina de «lo incognoscible inconsciente». En 1905, es J. Wehrlé el que interviene en lugar suyo en la *Revue biblique*; en 1907, el mismo Blondel toma púbicamente distancias de este planteamiento[119].

III. LAS INTERVENCIONES DEL MAGISTERIO ROMANO

Indicaciones bibliográficas: Decreto del santo Oficio sobre el modernismo *Lamentabili* (3 julio 1907): *MPC* I, 148-152; *DzS* 3401-3466; *MI* 475-480.– Pío X, Encíclica sobre las doctrinas modernistas *Pascendi dominici gregis* (8 septiembre 1907): *MPC* 153-184; *DzS* 3475-3500; *MI* 481-508.– Juramento antimodernista (1 septiembre 1910): *DzS* 3537-3550; *MI* 516-518.– Conjunto de estos documentos en A. Vermeersch, *De modernismo. Tractatus et notae canonicae cum actis S. Sedis a 17 aprilis 1907 ad 25 septembris 1910*, Beyaert, Bruges 1910.

Además de las excomuniones[120], hay que distinguir tres tipos de intervenciones magisteriales: el Decreto del Santo Oficio sobre el modernismo, *Lamentabili*, de 1907, que condena 65 proposiciones sacadas en gran parte de las obras de Loisy[121], seguida poco después por la encíclica *Pascendi dominici gregis*, y finalmente el juramento antimodernista del 1 de septiembre de 1910.

1. El «retrato-robot» del modernista

Imitando de lejos el *Contra las herejías* de san Ireneo[122], la encíclica se propone desenmascarar el «modernismo»[123] y mostrar su inconsistencia racional:

> Como una táctica de los modernistas (así se les llama vulgarmente, y con mucha razón); táctica, a la verdad, la más insidiosa, consiste en no exponer jamás sus doctrinas de un modo metódico y en su conjunto, sino dándolas en cierto modo por

117. Cf. O. König, *Dogma als Praxis und Theorie*, Graz 1893, 270-282.

118. H. Bremond - M. Blondel, *Correspondance* II (1905-1920), Aubier, Paris 1971, 22.

119. Carta al director de la *RCF* 50 (1907) 545s. Cf. también 5 artículos de L. Laberthonnière sobre *Dogme et théologie*: *APhC* 1907-1909, recogido en *Dogme et Théologie*, Duculot, Paris 1977 (con las discusiones con J. Lebreton y P. Rousselot).

120. La de Loisy en particular, en 1908.

121. Cf. el comentario de E. Poulat, *La crisis modernista*, o. c., 95-104.

122. Cf. *supra*, 31s.

123. La palabra «modernismo» no existe en el vocabulario católico antes de 1904, pero alcanza un gran éxito desde que PÍO X lo consagró en su encíclica.

> fragmentos y esparcidas acá y allá [...], importa presentar en este lugar estas mismas doctrinas en un *conjunto*, y hacer ver el *enlace lógico* que las une entre sí [124].

La *Pascendi* traza entonces una especie de «retrato-robot» del modernista[125]. La insistencia del texto en el *carácter sistemático* de la doctrina condenada recuerda el procedimiento subyacente a la *Dei Filius*: la comparación revela que el sistema refutado es la otra cara del «sistema doctrinal» del catolicismo[126], lo cual, dado el número tan elevado de citas de la Constitución del Vaticano I, constituye una nueva interpretación de este texto. Según la encíclica, el «sistema modernista» se basa en la «doctrina filosófica» del agnosticismo[127]. Más en concreto, el «modernismo» se presenta como el intento desesperado de conciliar el agnosticismo con la fe cristiana. ¿En qué consiste este agnosticismo?

> La razón humana, encerrada rigurosamente en el círculo de los *fenómenos*, es decir, de las cosas que aparecen, y tales ni más ni menos como aparecen, no posee derecho ni facultad de franquear los límites de aquellas. Por lo tanto, es incapaz de elevarse hasta Dios, ni aun para conocer su existencia, de algún modo, por medio de las criaturas: tal es su doctrina. De donde se infieren dos cosas: que Dios no puede ser objeto directo de la ciencia; y, por lo que a la historia pertenece, que Dios de ningún modo puede ser sujeto de la historia[128].

La encíclica entiende, pues, por agnosticismo la teoría que relega a Dios, y más en general todas las afirmaciones metafísicas, al orden de lo incognoscible. Cuando se extraña de la forma con que los «modernistas» pudieron pasar del «agnosticismo, que no es sino ignorancia» a un «ateísmo científico e histórico»[129], el texto muestra la dificultad que siente el magisterio para comprender el estatuto secularizado de las ciencias. No se da cuenta de que el agnosticismo del que se habla, concretamente en Francia desde los años 1870, es ya una reacción de tipo religioso respecto a un positivismo estricto[130].

Sea de ello lo que fuere, la *Pascendi* comprende con claridad el peligro que el agnosticismo hace pesar sobre la interpretación «estricta» (¿habrá que decir «extrinsecista»?)[131] de las afirmaciones sobre el conocimiento natural de Dios del último concilio, citadas en este lugar. La encíclica se inspira en la genealogía de los tiempos modernos que trazaba la *Dei Filius*, cuando muestra que el agnosticismo tiende, como el racionalismo, hacia el panteísmo y luego hacia el ateísmo[132], que representan un peligro formidable para la Iglesia y para las sociedades humanas.

124. *Pascendi*: *MPC* I, 155,

125. El texto distingue sin embargo entre las «doctrinas» y las «intenciones cuyo juicio está reservado a Dios»: 154s.

126. Cf. P. COLIN, *Le kantisme dans la crise moderniste*, o. c, 23-27.

127. *Pascendi*: *MPC* 155; el término de agnosticismo se remonta probablemente a Th. H. HUXLEY (1869)

128. *Pascendi*: *MPC* I, 155

129. *Ib.*

130. Cf. P. COLIN, *Le kantisme dans la crise moderniste*, o. c, 33-35.

131. Es extraño leer aquí por primera vez la expresión «revelación exterior», *MPC* 155, o *DzS* 3475, mientras que la *Dei Filius* habla de «signos exteriores»: *DzS* 3033; *MI* 420.

132. *Pascendi*: *MPC* I, 175s,

En este contexto apocalíptico de una oposición sin tregua entre la doctrina católica y el derrumbamiento social e intelectual, el magisterio se niega a toda conciliación con el agnosticismo; no es una doctrina que pudiera pasarse por alto y transigir con ella. Pero eso es precisamente lo que se propone hacer el «modernismo» (como lo había hecho antes el semi-racionalismo). En esto resulta no sólo peligroso, sino incluso intelectualmente inconsecuente, porque desarrolla, siempre según la encíclica, dos «expedientes» que lo mantienen en la cuesta resbaladiza que lo conduce del agnosticismo hacia el panteísmo y el ateísmo.

El primero es de orden epistemológico: la distinción entre el objeto de la ciencia y el objeto de la fe reproduce el corte que existe entre lo cognoscible y lo incognoscible. Al separar estos dos terrenos, el «modernista» intenta mantener al mismo tiempo los derechos de una ciencia atea y los derechos de la fe, subordinada por eso mismo a la ciencia, que se ha convertido en dueña y señora de este juego de relaciones[133]. Este primer expediente implica otro, de tipo más doctrinal, ya que la separación entre los dos terrenos no es posible más que a costa de una refundición completa del acto de fe. Éste es el nudo del concepto magisterial de «modernismo». La *Pascendi* discierne una doble transformación de la concepción católica de la fe.

Cerrando el camino objetivo hacia Dios por medio de la inteligencia, el agnosticismo no le deja a la fe más que el camino subjetivo de la experiencia, y más concretamente del sentimiento. Así pues, el modernismo separa a la fe/sentimiento de las formulaciones de la fe, que están afectadas de una inexorable relatividad. Ya se ha advertido el parecido entre el modernismo católico (tal como lo percibe la encíclica) y el protestantismo liberal. Lo que se reprocha a los «modernistas», y por eso mismo a los liberales, es el talante kantiano de su arquitectura teológica: el régimen de separación entre la ciencia y la fe en el que «la fe de la razón», juzgada demasiado racionalista por los liberales (juicio recogido por la *Pascendi*), es sustituida por la «religión», es decir, por el «sentimiento de dependencia» que engloba a la fe e implica la revelación.

La *Pascendi* tiene un nombre para esta primera refundición de la fe: la «doctrina de la inmanencia religiosa»[134], que niega toda revelación exterior para reducirla a una experiencia humana del «Dios interior». Según la encíclica, una doctrina semejante disuelve la diferencia cristiana y el carácter sobrenatural del cristianismo, porque, para ella, todas las relaciones son válidas[135]. Es verdad que se distinguen por su configuración exterior; pero todas ellas implican, en su raíz, una misma experiencia, un mismo sentimiento de dependencia respecto a lo que sigue siendo incognoscible.

La segunda transformación se inserta en la primera y se refiere al carácter evolutivo del aderezo exterior de la fe/sentimiento: es decir, el carácter histórico del dogma católico, del culto y de las reglas de vida:

133. *Ib.*, 160-162.
134. *Ib.*, 155.
135. *Ib.*, 160.

> Ya hemos llegado en la doctrina modernista a uno de los puntos principales, al origen y naturaleza del dogma [...]. Para entender su naturaleza, es preciso ante todo inquirir qué relación existe entre las fórmulas religiosas y el sentimiento religioso del ánimo. No será difícil descubrirlo si se tiene en cuenta que el fin de tales fórmulas no es otro que proporcionar al creyente el modo de darse razón de su fe. Por lo tanto, son intermedias entre el creyente y su fe: con relación a la fe, son signos inadecuados de su objeto, vulgarmente llamados *símbolos* [...]. Mas no se sigue en modo alguno que pueda deducirse que encierren una verdad absoluta [...]. Mas el objeto del sentimiento religioso, por hallarse contenido en lo absoluto, tiene infinitos aspectos, que pueden aparecer sucesivamente, ora uno, ora otro. A su vez, el hombre, al creer, puede estar en condiciones que pueden ser muy diversas. Por lo tanto, las fórmulas que llamamos dogmas se hallarán expuestas a las mismas vicisitudes y, por consiguiente, sujetas a mutación. Así queda expedito el camino hacia la evolución íntima del dogma[136].

Estamos tocando aquí el punto más sensible del «sistema doctrinal», en donde se siente amenazado por una modernidad liberal que eleva el «cambio» al rango de principio. La *Pascendi* reitera simplemente las condenaciones del *Syllabus*:

> Así pues [...], según la doctrina y las maquinaciones de los modernistas, nada hay estable, nada inmutable en la Iglesia. En la cual sentencia les precedieron aquellos de quienes nuestro predecesor Pío IX ya escribía: «Esos enemigos de la revelación divina, prodigando estupendas alabanzas al progreso humano, quieren, con temeraria y sacrílega osadía, introducirlo en la religión católica, como si la religión fuese obra de los hombres y no de Dios, o algún invento filosófico que con trazas humanas pueda perfeccionarse» (*Qui pluribus*)[137].

Así pues, el modernismo según la *Pascendi*, es el intento desesperado de conciliar el agnosticismo de la sociedad moderna y la fe católica, transformando esta última en un sentimiento particular cuyo aderezo exterior sigue estando sometido a las transformaciones de la sociedad.

2. ¿A QUIÉNES SE ALUDE?

No es fácil identificar a los destinatarios de este «retrato-robot», menos aún si se piensa que el carácter sistemático de la doctrina condenada aumenta el artificio. La condenación de las «proposiciones», en el decreto *Lamentabili*, permitía a los autores no reconocerse en ellas, dado que esas proposiciones se habían sacado de su contexto[138]. El argumento podía invertirse y jugar en contra de la encíclica. Pero el «ideal-tipo» propuesto por ésta, en una sistematización apocalíptica y tendenciosa, intentaba suscitar entre el pueblo cristiano el reconocimiento de que se estaba rozando el abismo; entre los intelectuales, una adhesión y, finalmente, en-

136. *Ib.*, 158.
137. *Ib.*, 168.
138. Cf., por ejemplo, A. LOISY, *Simples réflexions sur le décret du Saint-Office* «Lamentabili sane exitu» *et sur l'encyclique* «Pascendi dominici gregis», chez l'auteur, Ceffonds, 1908.

tre los que pudieran reconocerse en la doctrina condenada una refundición de su pensamiento.

Dicho esto, la encíclica identifica el «modernismo» en su conjunto con el protestantismo liberal, acreditando así la tesis de J. Fontaine, que hablaba ya en 1901 de las «infiltraciones protestantes»[139]. Pero esta identificación que precisa el alcance de la condenación vuelve a abrir entonces el debate, si se tiene en cuenta la distinción final del texto entre «modernistas *integrales*» y «modernistas más moderados»:

> En este lugar conviene que de nuevo Nos lamentemos grandemente, pues entre los católicos no faltan algunos que, si bien rechazan la doctrina de la *inmanencia* como doctrina, la emplean, no obstante, para una finalidad apologética; y esto lo hacen tan sin cautela que parecen admitir en la naturaleza humana no sólo una capacidad y conveniencia para el orden sobrenatural [...], sino una verdadera y auténtica exigencia. Mas, para decir verdad, esta exigencia de la religión católica la introducen sólo aquellos modernistas que quieren pasar por más moderados[140].

Esta formulación relativamente prudente alude evidentemente al «método de inmanencia» de M. Blondel, expuesto en su *Carta sobre las exigencias del pensamiento contemporáneo en materia de apologética*[141]. El filósofo de *La acción* (1893) se siente aludido: Lo que se condena, y con toda justicia –añade–, es la tesis de la *eferencia*, la religión que surge toda ella de las profundidades de la conciencia [....] Pero nosotros no hemos admitido nunca nada semejante»[142].

3. Cultura católica y sociedad moderna

La inconsistencia intelectual que la encíclica descubre en los intentos de conciliación conduce hacia la dificultad más importante que sentía la cultura católica de la época, una cultura unificada en todos sus elementos, frente a la diferenciación interna de las sociedades en vías de modernización[143]. El texto cree que puede distinguir en el «modernista» varios personajes, a saber: «el filósofo, el creyente, el apologista, el reformador»[144]. Estas distinciones determinan incluso el plan de la encíclica. Se basan de hecho en un cierto «perspectivismo epistemológico» que corresponde al proceso de diferenciación, en una sociedad liberal, de las instituciones que regulan de manera autónoma sus propios discursos (científico, filosófico o teológico). La oposición de la encíclica desplaza, según creemos, el objetivo de la constitución *Dei Filius*, que reconoce la importancia del *doble*

139. J. Fontaine, *Les infiltrations protestantes et le clergé français*, Retaux, Paris 1901.
140. *Pascendi*: *MPC* I, 173.
141. M. Blondel, *Lettre...*, o. c., 32-51.
142. M. Blondel - L. Laberthonnière, *Correspondance philosophique*, Seuil, Paris 1961, 201s.
143. Cf., sobre todo F. X. Kaufmann, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Mohr, Tübingen 1989.
144. *Pascendi*: *MPC* I, 155.

orden de conocimiento (capítulo IV), que nunca se menciona en el texto de la *Pascendi*.

Para el catolicismo integral y anti-liberal es inaceptable la figura que toma la diferenciación moderna, que no puede ser juzgada más que como una táctica pérfida y destructora. Por eso se lanzan los mayores reproches al «modernista-reformador», que quiere transformar el catolicismo desde dentro. He aquí algunos extractos de este programa recogido por la *Pascendi*:

> Andan clamando que el régimen de la Iglesia se ha de reformar en todos sus aspectos, pero principalmente en el disciplinar y dogmático y, por lo tanto, que se ha de armonizar interior y exteriormente con lo que llaman conciencia moderna, que íntegramente tiende a la democracia; por lo cual, se debe conceder al clero inferior y a los mismos laicos cierta intervención en el gobierno y se ha de repartir la autoridad, demasiado concentrada y centralizada. – Las congregaciones romanas deben asimismo reformarse, y principalmente las llamadas del *Santo Oficio* y del *Índice*. – Pretenden asimismo que se debe variar la influencia del gobierno eclesiástico en los negocios políticos y sociales, de suerte que, al separarse de los ordenamientos civiles, sin embargo, se adapte a ellos para imbuirlos con su espíritu [...]. – Piden que el clero se forme de suerte que presente su antigua humildad y pobreza, pero que en sus ideas y actuación se adapte a los postulados del modernismo. – Hay, por fin, algunos que, ateniéndose de buen grado a sus maestros protestantes, desean que se suprima en el sacerdocio el celibato sagrado. ¿Qué queda, pues, intacto en la Iglesia que no deba ser reformado por ellos y conforme a sus opiniones?[145]

4. Conclusión

De este breve recorrido por la parte doctrinal de la encíclica quedémonos con tres puntos principales. En primer lugar, la *Pascendi* reconduce el «modernismo» a su raíz filosófica, criticada en términos neo-escolásticos como «falsa filosofía». Pues bien, el texto es consciente de que los «modernistas» son más bien historiadores y exégetas, analistas y actores de la vida social y política. Reduce, por tanto, el juego interdisciplinar, basado en el triángulo ciencias humanas - filosofía - teología, a dos polos solamente.

En segundo lugar, la definición del «modernismo» como «lugar de cita de todas las herejías» tiene motivos para extrañarnos: si todas las herejías se han citado en un momento determinado de la historia del cristianismo, es que ha llegado el fin. Este «paso al límite» del concepto de herejía corresponde a la visión apocalíptica del mundo y señala al mismo tiempo la dificultad de analizar con el vocabulario clásico de la herejía un proceso de transformación histórica que no atañe ya a un punto de la doctrina cristiana, sino a las relaciones que mantiene o puede mantener una cultura diferenciada con la totalidad del misterio cristiano.

Finalmente, la *Pascendi* parte, como el *Syllabus* de 1864, de una lectura bipolar de la historia: la sociedad liberal y el catolicismo integral en oposición insupe-

145. *Ib.*, 174.

rable, a no ser por la victoria «utópica» del último, ya que el «modernismo» no es más que un protestantismo liberal que se adapta a la modernidad. Esta lectura domina la historiografía hasta 1960. Los católicos y los no católicos están de acuerdo *grosso modo en* la idea de que el catolicismo es por esencia anti-moderno o moderno de otro modo. Por tanto, se justifica históricamente la motivación de las condenaciones romanas en contra del carácter bastardo del modernismo. Algunos historiadores, como J. Rivière, libran de su responsabilidad a algunos personajes, como M. Blondel, creyendo que no le afectan las condenaciones. El paisaje cambia a partir de 1960: no se habla ya del «modernismo en la Iglesia (título de la gran obra de J. Rivière en 1929), sino de la «crisis modernista». Las condenaciones romanas no tienen más que una función de «síntoma», quizás privilegiada, pero síntoma al fin y al cabo, de una crisis que se desarrolla durante toda una época.

La extraña «violencia institucional» que rodea al movimiento modernista indica efectivamente la profundidad de la herida. El efecto de la parte disciplinar de la encíclica resultó terrible. Después de 1907 se desató sobre la Iglesia una oleada de sospechas y delaciones; se destituyó de sus cátedras a los profesores de seminarios en los que se sospechaba una simpatía secreta por el modernismo. Desde 1910 hasta 1967, los que quedaban tenían que prestar el juramento antimodernista. La reacción integrista contra el modernismo fue dura; en opinión de algunos, la Iglesia no vivió períodos más traumáticos que aquél. Terminemos con este extraño testimonio de M. Blondel en una carta a L. Laberthonnière:

> Me pregunto angustiado si en esta desgarradora encíclica *Pascendi dominici gregis*, no tendremos que seguir acogiendo, en su abyección misteriosa y mortificante, la humanidad del Salvador; si no tendremos el derecho, a pesar de los "lamentables" métodos de trabajo, de las deficiencias manifiestas del sentido moral y cristiano, de unos procedimientos injuriosos y del afán de dominio que allí se perciben, de rechazarla con cólera y disgusto, sin sacar de esto alguna lección, sin adorar allí a ese Maestro, que sigue siendo el Dios terrible e impenetrable, y al que en en este mundo no podemos acercarnos más que con una especie de terror sagrado. Para atrevernos a levantar la voz de protesta y de advertencia, sería preciso, como usted bien dice, que fuéramos santos[147].

146. *Ib.*
147. M. Blondel - L. Laberthonnière, *Correspondance philosophique*, o. c., 208.



CAPÍTULO X

La razón y la ciudad. Desde la canonización del tomismo hasta la afirmación del fundamento divino del derecho

por B. SESBOÜÉ

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: LEÓN XIII, Encíclica sobre la filosofía cristiana *Aeterni Patris* (4 agosto 1879): *MPC* I, 111-124.– Pío X, Carta al episcopado francés sobre el «Sillon» (25 agosto 1910): *Doctrina Pontificia, Documentos Políticos*, BAC, Madrid 1958, 59-74.–Pío XI, Encíclica sobre la paz de Cristo por el Reino de Cristo, *Ubi arcano* (23 diciembre 1922): *Doctrina Pontificia. Documentos Sociales*, BAC, Madrid 1959, 548-586; Encíclica sobre la institución de la fiesta de Cristo Rey *Quas primas* (11 diciembre 1925): *MPC* I, 185-196; Encíclica sobre la situación de la Iglesia católica en el pueblo alemán, *Mit brennender Sorge* (14 marzo 1937): *MPC* II, 556-574; Encíclica sobre el comunismo ateo *Divini Redemptoris* (19 marzo 1937): *MPC* II, 575-601.– Pío XII, Encíclica *Summi Pontificatus* (20 octubre 1939): *MPC* II 602-625.

M. BLONDEL, *La semaine sociale de Bordeaux et le monophorisme*, Bloud, Paris 1910.– J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, Aubier, Paris 1936.– E. GILSON, *Le philosophe et la théologie*, Fayard, Paris 1960.– R. AUBERT, *Aspects divers du néo-thomisme sous le pontificat de Léon XIII*, en G. ROSSINI (ed.), *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*, 5 Lune, Roma 1960.– J. CARON, *Le Sillon et la démocratie chrétienne, 1894-1910*, Plon, Paris 1967.– E. POULAT, *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Casterman, Tournai 1977.– L. MALUSA, *Neotomismo e intransigentismo cattolico. Il contributo di G. M. Cornoldi per la rinascita del Tomismo*, Istituto Propaganda Libraria, Milano 1986; *Gli scritti inediti di G. M. Cornoldi*, 1989, 2 vols.– P. VALLIN, *L'âme comme "forme" du corps. Une controverse entre philosophes jesuites au XIX siècle*, en Varios, *La guérison du corps*, Médiasèvres, Paris 1922, 17-55.– L. DE VAUCELLES, *Théologie politique et doctrines républicaines en France de 1875 - 1914*: *RSR* 82 (1994) 9-37.– J.-. MAYEUR (ed.), *Histoire du Christianisme*, t.11: *Libéralisme, industrialisation, expansion européenne* (1830-1914), Desclée, Paris 1995; t. 12: *Guerres mondiales et totalitarismes* (1914-1958), Desclée, Paris 1990.

Según la encíclica *Pascendi*, la raíz intelectual del «modernismo» se encuentra en la ignorancia e incluso en el «odio al método escolástico». En conformidad con las instrucciones de León XIII, Pío X impone como primer remedio a todas

las instituciones de enseñanza que «la filosofía escolástica se ponga por fundamento de los estudios sagrados»[1]. En efecto, ya León XIII había indicado en la encíclica *Providentissimus* (1893) la importancia de «las reglas de una buena y sana filosofía» para la «demostración de los dogmas», y había reprobado en su *Carta al clero de Francia* (1899), quizás en oposición a la *Carta sobre la apologética* de M. Blondel (1896), «esas doctrinas que no tienen de filosofía más que el nombre y que quebrantan la base misma del saber humano». Denuncia al kantismo cuando critica una filosofía que «niega a la razón el derecho a afirmar nada más allá de sus propias operaciones, sacrificando así en aras de un subjetivismo radical las certezas que la metafísica tradicional [...] presentaba como fundamentos necesarios e inquebrantables»[2]. La interpretación eclesial de las Escrituras y el desarrollo del dogma ¿no se apoyan acaso en un «invariante» humano, ofrecido por el «buen sentido» o «sentido común» y ratificado por el realismo de la metafísica escolástica?

Pero la restauración de esta metafísica tiene un alcance más vasto todavía. El hermano de León XIII (1878-1903), Giuseppe Pecci, jesuita hasta 1848 y elevado al cardenalato en 1879, había presentado durante la fase preparatoria del concilio Vaticano I un *Votum*, que termina proponiendo que se recomendara la filosofía de santo Tomás como remedio contra todos los males de la sociedad moderna[3]. Vio escuchado su deseo por una de las primeras encíclicas del nuevo papa, *Aeterni Patris*, sobre la filosofía cristiana (1879)[4], seguida por otros actos como la carta *Jampridem* sobre la constitución de la Academia romana de santo Tomás (1879), la *Carta sobre santo Tomás,* «patrono celestial de los estudios excelentes» (1880) y un breve relativo al estudio de la *Suma teológica*[5]. Se palpa la importancia de estas intervenciones cuando se lee la retrospectiva trazada por el mismo papa León XIII, el 19 de marzo de 1902, con ocasión del XXV aniversario de su elección. Esta relectura sitúa a la encíclica sobre la filosofía cristiana al frente de un conjunto de nueve actos principales de su pontificado[6], que dibujan lo que E. Gilson ha llamado «el *Corpus leoninum* de la filosofía cristiana»[7].

Es en el horizonte de esta visión leonina de un orden global del mundo donde hay que situar la condenación del «modernismo social» por parte de Pío X en 1910 y de la *Action française* por parte de Pío XI en 1926. Las experiencias de la Acción Católica bajo este último papa y la reflexión de Pío XII sobre los fundamentos del derecho al comienzo de la segunda guerra mundial no modificarán en nada la estructura doctrinal de la «filosofía católica», pero prepararán las transformaciones ulteriores de la época del Vaticano II.

1. *Pascendi dominici gregis*: *MPC* I, 179.

2. LEÓN XIII, Encíclica a los obispos y al clero de Francia *Depuis le jour* (8 septiembre 1899), o. c., VI, 98s.

3. Cf. el texto del *Votum Pecci* en el anejo de H. J. POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch...*, o. c., 471 y 25*.

4. La edición típica amplía el título primitivo diciendo: *De philosophia christiana ad mentem sancti Thomae Aquinatis [...] in scholis catholicis instauranda*: *AAS* I, 255.

5. Cf. *Divi Thomae Aquinatis Summa Theologica. Indices, Lexicon, Documenta*, Roma 1894. La carta *Jampridem* amplía de nuevo la finalidad hablando de «filosofía católica».

6. LEÓN XIII, Carta apostólica *Parvenu à la 25 année*, en *Lettres apostoliques de S. S. Léon XIII*, t. VI, Bayard, Paris, p. 285.

7. E. GILSON, *Le philosophe et la théologie*, o. c., 236.

I. LA ENCÍCLICA *AETERNI PATRIS*

La introducción de la encíclica se inscribe en la lógica de los prólogos de las dos Constituciones del Vaticano I, acentuando el carácter universal de la misión de la Iglesia, «maestra común y suprema de los pueblos», ampliando la competencia de su «magisterio perpetuo» a «la religión» como tal, amenazada «por la filosofía y la vana falacia (Col 2,8)»[8]. Con este presupuesto, León XIII indica los dos terrenos de su intervención: vigilancia *epistemológica* «para que las ciencias humanas se enseñen en todas partes según la regla de la fe católica, y en especial la filosofía, de la cual sin duda depende en gran parte el buen método de las demás»; y atención muy especial a la *influencia de los intelectuales en la sociedad*:

> La causa fecunda de los males, tanto de los que ya nos oprimen como de los que tememos, está en que los perversos principios sobre las cosas divinas y humanas, emanados hace tiempo de las escuelas filosóficas, han penetrado en todos los órdenes de la sociedad, siendo recibidos por los más con un pleno acatamiento[9].

Esta (super)valoración del papel de los intelectuales en la sociedad, en simetría con la preponderancia que se da a lo «doctrinal» en esta fase de la historia de los dogmas, se conjuga con la lógica apocalíptica de degradación que se encuentra al principio de la *Dei Filius*, presente a continuación en varios lugares del texto:

> Por un gran empeño de los novadores del siglo XVI, agradó el filosofar sin respeto alguno a la fe, y se reclamó y se concedió mutuamente la libertad par excogitar cualesquiera cosas según el gusto y el genio de cada uno. Por cuyo motivo fue ya fácil que se multiplicasen más de lo justo los géneros de filosofía [...]. De la multitud de las sentencias se pasó con gran frecuencia a las vacilaciones y a las dudas y desde la duda, cuán fácilmente caen en error los entendimientos de los hombres, no hay nadie que lo ignore[10].

Una buena comprensión de este texto exige distinguir en él tres partes: un primer desarrollo se sitúa en el nivel de los principios; una relectura de la historia de la filosofía desemboca en la canonización de la filosofía de santo Tomás; finalmente, se dan algunas indicaciones disciplinares.

1. El principio

La primera parte se apoya en el principio paradójico, salido del tomismo y codificado por la *Dei Filius*, de que la «sumisión de la razón humana a la autoridad divina»[11] no la humilla, sino que por el contrario la perfecciona:

> No en vano imprimió Dios la luz de la razón en la mente humana (cf. *Dei Filius*, cap. IV); y la añadida (*superaddita*)[12] luz de la fe dista tanto de apagar o dis-

8. *Aeterni Patris*: *MPC* I, 111.
9. *Ib.*, 112.
10. *Ib.*, 121.
11. Cf. *ib.*, 112, 114, 116.
12. Es aquí donde se asoma el riesgo de una comprensión extrinsecista de las relaciones entre «naturaleza» y «sobrenatural».

minuir la virtud de la inteligencia, que antes bien la perfecciona y, aumentadas sus fuerzas, la hace hábil para mayores empresas.

Sobre esta base, León XIII distingue cuatro usos «bien regulados» de la filosofía:

1. Expresada bajo diferentes formas (previa institución a la fe cristiana, preludio y auxilio del cristianismo, pedagogo que conduce al Evangelio), su primera función consiste en «allanar y facilitar el camino a la verdadera fe y preparar convenientemente los ánimos de los alumnos (de la sabiduría) a recibir la revelación»[13]. La *Aeterni Patris* recuerda entonces el comienzo de la *carta a los Romanos* (1,20 y 2,14s)[14] y su interpretación por el capítulo II de la *Dei Filius*, transformando de manera significativa y con un espíritu estratégico lo que este texto decía de la necesidad de la revelación «en la condición presente del género humano»[15]: la encíclica no solamente limita esta condición a los tiempos después de Cristo[16], sino que acentúa sobre todo el significado anti-tradicionalista del párrafo en cuestión, borrando de nuevo el carácter formal y jurídico de las afirmaciones del concilio sobre las posibilidades de la razón natural, en provecho de un testimonio franco de su realización histórica en la filosofía pagana:

> De ahí que aun los mismos sabios paganos, iluminados tan sólo por la razón natural, hayan conocido, demostrado y defendido con argumentos convenientes algunas verdades que, o se proponen como objeto de fe divina, o están unidas por ciertos estrechísimos lazos con la doctrina de la fe[17].

Es aquí donde la encíclica cita el comienzo de la *carta a los Romanos*, que recibe por este hecho una significación histórica:

> Luego es sumamente oportuno el que estas verdades, conocidas aun por los mismos sabios paganos, se utilicen en provecho y utilidad de la doctrina revelada, para que, en efecto, se manifieste que hasta la humana sabiduría y el testimonio mismo de los adversarios favorecen a la fe cristiana[18].

2. La segunda función de la filosofía es propiamente apologética (cf. cap. I y III de la *Dei Filius*): la demostración de la existencia de Dios va seguida de la exposición de sus perfecciones y, en particular, de su identidad con la verdad (ya que no puede ni engañarse ni engañar): «clara es, por lo tanto, la consecuencia de que la razón humana conceda plenísima fe (*fidem*) y autoridad a la palabra de Dios». A continuación, viene la demostración de la «doctrina evangélica» por medio de los signos y de la presentación de la Iglesia como «grande y perenne motivo de credibilidad».

3-4.«Todavía se necesita un uso perpetuo y múltiple de la filosofía para que la sagrada teología tome y revista la naturaleza, hábito e índole de verdadera ciencia». Esta tercer función (expuesta dentro del espíritu del capítulo IV de la *Dei*

13. *Aeterni Patris*: *MPC* I, 113.
14. La segunda cita sobre la ley escrita en el corazón de los paganos faltaba en la *Dei Filius*.
15. Cf. *supra*, 221s.
16. *Aeterni Patris*: *MPC* I, 113.
17. La encíclica recoge la argumentación de FRANZELIN sobre lo «conexo»: cf,. *supra*, 222-223.
18. *Aeterni Patris*: *MPC* I, 113.

Filius) se completa (cuarta función) por una última llamada a la defensa de la dogmática católica en el terreno mismo de la filosofía:

> Y es que, así como los enemigos del cristianismo, para pelear contra la religión, toman muchas veces de la razón filosófica sus instrumentos bélicos, así los defensores de las ciencias divinas toman del arsenal de la filosofía muchas cosas con que poder defender los dogmas revelados[19].

Esta primera parte termina con una especie de regla general, sacada del capítulo IV de la *Dei Filius.*

> En las otras doctrinas –estipula la encíclica– que la humana inteligencia puede percibir naturalmente, es muy justo que la filosofía use de su método, de sus principios y argumentos; mas no de tal modo que parezca querer sustraerse a la divina autoridad. Aún más: como quiera que las cosas conocidas por revelación gozan de una verdad indiscutible, y como las que se oponen a la fe pugnan también con la recta razón, debe tener presente el filósofo católico que violará a la vez los derechos de la fe y de la razón si abrazare algún principio que entendiera oponerse a la doctrina revelada[20].

2. La historia de la filosofía y el doctor angélico

León XIII considera el recorrido histórico de la segunda parte como una demostración de los principios que acabamos de exponer. Después de un largo párrafo sobre el período de los Padres (que «con prudente elección abrazaron entre las opiniones de los antiguos sabios las que vieron perfectamente dichas y sabiamente pensadas, enmendando o rechazando lo demás»)[21], viene un segundo desarrollo sobre los «doctores de la Edad Media, llamados "escolásticos", que «acometieron una obra magna, a saber: reunir con suma diligencia las fecundas y abundantes mieses de doctrinas, esparcidas por las voluminosas obras de los santos Padres y, una vez reunidas, colocarlas como en un solo lugar para uso y comodidad de los venideros»[22].

Es aquí, refiriéndose a la *Bulla Triumphantis* de Sixto V (1588), donde León hace su célebre elogio de san Buenaventura y, sobre todo, de santo Tomás, «el cual, como advierte Cayetano, por la gran veneración que tuvo a los antiguos doctores sagrados, recibió como en herencia la inteligencia de todos»:

> Sus doctrinas, como miembros dispersos de un cuerpo, Tomás las reunió y congregó en uno, las dispuso con orden admirable, y de tal modo las aumentó con nuevos principios, que con razón y justicia es tenido por singular defensor y honra de la Iglesia católica[23].

Puede resultar extraño que el nombre de santo Tomás no aparezca hasta el comienzo de la última tercera parte destinada a la «restauración» de su filosofía. Sin

19. *Ib.*, 114.
20. *Ib.*
21. *Ib.*, 116
22. *Ib.*, 118.
23. *Ib.*, 119.

embargo, un examen atento del texto muestra que el «cuerpo doctrinal» de la primera parte encuentra en él su expresión más perfecta. Pero sobre todo el Doctor común, que «recibió como en herencia la inteligencia de todos», es situado por León XIII, debido al realismo de su pensamiento y en virtud de su capacidad de refutar los errores contrarios, en una posición casi «trans-histórica»:

> Añádase a esto que el Doctor Angélico indagó las conclusiones filosóficas en las esencias y principios de las cosas, que se extienden con la mayor amplitud y parecen encerrar en su seno las semillas de verdades casi infinitas que oportunamente habrían de ser abiertas con fruto abundantísimo por los maestros posteriores. Habiendo empleado también este método de filosofar para refutar los errores, consiguió él no sólo haber vencido por sí solo todos los errores de los tiempos pasados, sino también haber suministrado armas invencibles para refutar los errores que se habían de suceder en los siglos venideros[24].

¿Es extraño que el recorrido histórico se transforme aquí en historia de la recepción de la filosofía de santo Tomás por parte de la Iglesia? La encíclica termina su relectura recordando el honor rendido a este solo Doctor por los padres del concilio de Trento, que «quisieron que juntamente con los libros de la Escritura y las Decretales de los Sumos Pontífices, se viese sobre el altar la *Suma* de Tomás de Aquino, a la cual se pidiesen criterio, argumentos y fórmulas»[25]. A partir de este momento decisivo, el texto enlaza una breve lectura sobre la decadencia de la filosofía moderna, volviendo así a su punto de partida y al prólogo de la *Dei Filius*.

La breve *tercera parte* de la encíclica expone cuatro motivos que abogan por la restauración de la filosofía tomista: la educación de los jóvenes en la defensa de la religión, la conversión de los que «profesan que sólo la razón es, para ellos, la única maestra y guía», su robustez «para echar por tierra los principios del nuevo derecho, que son peligrosos –bien patente está– para el tranquilo orden de las cosas y para el público bienestar»; y finalmente, la promoción de todas las ciencias humanas. Por lo que se refiere al tercer motivo, encontramos ya allí todo el programa de León XIII. En el terreno de la epistemología, el papa insiste no solamente en la falta de contradicción entre la física moderna y los principios filosóficos de la Escuela, sino también en todo lo que esas ciencias ganarían con una restauración de la antigua filosofía[26].

3. Evaluación

Después de las dos Constituciones del Vaticano I, la encíclica *Aeterni Patris* que acaba la construcción del sistema doctrinal del catolicismo, es el texto que más ha marcado esta fase de dogmatización de los fundamentos de la fe. Hay varios puntos en los que vale la pena detener nuestra atención.

24. *Ib.*
25. *Ib.*, 120.
26. *Ib.*, 122.

1. A propósito de la *Dei Filius* y de la *Pastor Aeternus* subrayábamos la dificultad de los padres conciliares por ajustar el carácter formal y jurídico de sus principales afirmaciones doctrinales a la orientación más concreta y más histórica, introducida por el «tradicionalismo moderado». En la encíclica *Aeterni Patris*, estas dos perspectivas se distinguen y se distribuyen en dos partes diferentes del texto, sin armonizarse desde entonces. Predomina la primera. En un espíritu anti-tradicionalista, la argumentación formal se mueve por doquier en dirección hacia el extrinsecismo: la *posibilidad* (*Dei Filius*) de la razón natural de probar la existencia de Dios y la credibilidad del hecho evangélico, así como de la Iglesia, se transforman en demostración *efectiva*. La defensa de una figura realista de la razón se inscribe en una lucha «apocalíptica» con la filosofía moderna. Este estilo desafía cualquier intento de oponer a los dos pontificados de Pío IX y de León XIII[27].

Dicho esto, está igualmente presente el aspecto histórico: el papa no cesa de recordar la obra de la Providencia que, por medio de Cristo, «fuerza y sabiduría de Dios» (1 Cor 1,24), «en quien están ocultos todos los tesoros de sabiduría y de ciencia» (Col 2,3), *restaura* la ciencia humana[28]. En esta segunda perspectiva, más sensible a la presencia de Dios en la totalidad de la historia, el texto no afirma solamente que, entre los filósofos sin fe, incluso los más sabios cayeron en no pocos puntos en errores mostruosos[29]; muestra así positivamente cómo la sabiduría se va abriendo camino en los doctores de la Iglesia, conduciendo finalmente en la Edad Media, y concretamente en santo Tomás, a la «unión de la ciencia humana y de la divina entre sí con estrechísimo lazo»[30]. Pero, aunque se utiliza el «método de la Providencia» que actúa en la historia, es a los principios a los que nos vemos reconducidos por ella: a la concepción estratégica de una razón cuyo *realismo* consiste en reconocer sus propios límites y en abrirse ella misma a la autoridad divina.

Roger Aubert, a quien debemos el primer intento de situar la encíclica en la historia de la filosofía católica del siglo XIX[31], piensa que su oposición, y la del neotomismo, al tradicionalismo fue «mucho más respetuosa de la posibilidad de la razón humana», aunque reconoce que «el espíritu con que procedió es muy parecido: es un espíritu de reacción contra los desastres producidos por el individualismo del espíritu humano dejado a su propia iniciativa»[32]. Esta visión ha sido corregida por P. Vallin, que opina que «la restauración autoritaria de la escolástica y del tomismo en particular es una regresión respecto a la mayor riqueza intelectual del siglo XIX en sus comienzos», aunque señala que «se inserta en un movimiento más ancho, en donde el militantismo católico sale de la agitación

27. Cf. también E. POULAT, *Modernistica. Horizons, physionomies, débats*, Éd. Latines, Paris 1982, 86.
28. Cf. *Aeterni Patris*: *MPC* I, 116.
29. *Ib.*, 116; cf., sin embargo más arriba: *ib.*, 113.
30. *Ib.*, 118.
31. R. AUBERT, *Aspects divers du néo-thomisme, art. cit.* Este texto analiza la recepción de la encíclica y la reorganización de la enseñanza filosófica bajo León XIII.
32. *Ib.*, 152.

política para privilegiar una acción social en profundidad»[33]. Precisando los contornos del grupo del que salió la encíclica (G. Pecci, algunos jesuitas de *La Civiltà*, C. Mazella y G. Cornoldi), Vallin muestra que a los ojos de Cornoldi (1822-1892), uno de los defensores más influyentes del neotomismo, la adopción de la tesis hilemorfista estricta[34] era el «último test de ortodoxia», ya que permitía afirmar, en nombre mismo de la *unión* del compuesto humano, la jurisdicción de la filosofía católica sobre las ciencias y también en lo político[35]. Esto es lo que explicaría las indicaciones más bien «concordistas», en materia epistemológica y político-social, de la tercera parte de la encíclica.

2. Dicho esto, no puede negarse que el texto distingue entre los principios y la figura histórica de una cierta filosofía tomista. En 1914, bajo Pío X, la Congregación de estudios impondrá a las facultades 24 tesis de filosofía tomista[36]. La encíclica, más abierta, canoniza solamente, según la expresión de E. Gilson, un «*genus philosophandi*, la manera de filosofar que inauguraron ya los padres del siglo II de la era cristiana»[37]. Debido a la universalidad del mensaje cristiano, esta forma de proceder podría comprenderse a partir de la experiencia de *traducir* el mensaje cristiano: «Más acá de lo que se designó con el nombre de "preámbulos de la fe", y sosteniéndolos en profundidad, la fe requiere ciertas invariantes que, en todo hombre, y para que sea hombre, condicionan el funcionamiento mismo del entendimiento. Hay entonces, en respuesta a la *catolicidad* de la fe, una verdadera *catolicidad* de la razón»[38]. Se comprende, por tanto, que la inteligencia de este principio llevara a algunos católicos, como Blondel, Laberthonnière y otros, a tomar distancias frente al tomismo y a adoptar una perspectiva diferente, más cerca de las intuiciones del «tradicionalismo moderado» y del «método de la Providencia», para estrechar los lazos entre la razón y la historia. La relativa indeterminación de la encíclica permite sin duda una lectura semejante de este texto[39], que conduce sin embargo a los que hacen esta lectura al punto más tormentoso del combate entre la filosofía tomista en torno al *realismo metafísico.*

3. Distinguir así entre *una* filosofía, en este caso la de santo Tomás, y los principios de una manera de hacer filosofía en relación con la fe, nos hace más sensibles al carácter estratégico de la empresa de León XIII, considerada por la mayor parte de los comentarios actuales como extraña y contraria a la experiencia filosófica propiamente dicha[40]. Pero la apelación a la catolicidad de la razón

33. P. VALLIN, *Indications de recherche. Le Centenaire de l'encyclique* Aeterni Patris, en *Nouvelles de l'ICP*, marzo 1980, 69; J. CHATILLON, *Les origines de l'encyclique* Aeterni Patris *et la renaissance thomiste du XIX siècle: Ib.*, 16-30, y P. VALLIN, *L'âme comme "forme" du corps*, o. c., 17-55.

34. Tesis aristotélica según la cual los compuestos concretos se analizan según la unión de una *materia prima* y de una *forma* (el alma espiritual para el hombre).

35. P. VALLIN, *Indications du recherche*, art. cit., 71s.

36. *DzS* 3601-3624, con una carta de BENEDICTO XV (1917) al general de los jesuitas sobre la obligación de aceptar esta orientación, aunque guardando la libertad respecto a esta tesis.

37. E. GILSON, *Le philosophe et la théologie*, o. c., 215.

38. S. BRETON, *La philosophie dans la cité chrétienne*: *Nelles de l'Institut catholique de Paris*, abril 1980, 63.

39. Cf. por ejemplo L. OLLÉ-LAPRUNE, *Ce qu'on va chercher à Rome*: *La Quinzaine* (15 abril 1895) 391: «La encíclica era liberadora. Se temía que se estuviera preparando un nuevo sometimiento. Hay que leerla toda entera. Quiere que se rehaga en este siglo lo que hizo santo Tomás en el suyo».

40. Cf., por ejemplo, S. BRETON, *La philosophie dans la cité chrétienne, art. cit.*, 511-68.

no solamente se subordina a unos intereses doctrinales. Trasmite además y sobre todo una concepción de lo social y de lo político, a la que le cuesta trabajo tomar las medidas de la alteridad misma de la razón.

II. FILOSOFÍA CRISTIANA Y FUNDAMENTOS DE LA SOCIEDAD

La exposición de los principios de una manera cristiana de hacer filosofía resultaría efectivamente abstracta, si se olvidara su intención social y política, que es la de proporcionar una paz «más tranquila y más segura»[41] a la sociedad. Estamos tocando aquí el punto último de la dogmatización de los fundamentos, que engloba desde los tiermpos del Vaticano I a los «fundamentos de la sociedad», según el esquema apocalíptico que no había variado en nada desde Pío IX y que se percibe en la retrospectiva de León XIII sobre sus 25 años de pontificado:

> El sistema de ateísmo práctico tenía que producir necesariamente, y de hecho produjo, una profunda perturbación en el terreno de la moral; porque [...] la religión es el fundamento principal de la justicia y de la virtud. Cuando se rompen los lazos que unen al hombre con Dios, legislador supremo y juez universal, no queda más que un fantasma de moral [...]. Y entonces ese hombre no busca ya más que un alimento material en el conjunto de satisfacciones y comodidades de la vida; [...]. Finalmente, se erigen en dueños y señores el desprecio a las leyes y a la autoridad pública y una licencia de costumbres que, al hacerse general, arrastra consigo una verdadera decadencia de la sociedad. [...], En efecto, es evidente que, si no se las afianza cuanto antes, se conmoverán las bases mismas de la sociedad y derribarán en su caída los grandes principios del derecho y de la moral eterna[42].

1. La visión leonina de un orden global

En esta retrospectiva, León XIII presenta una lista de nueve actos pontificios, enumerados según una distribución sistemática[43]: ocupa el primer lugar la encíclica *Aeterni Patris* (1879), sobre la filosofía cristiana. Viene luego un documento de antropología cristiana, la encíclica *Libertas praestantissimum* (1888), «sobre la libertad humana»[44]. Otra encíclica *Arcanum divinae sapientiae* (1880), «sobre la sociedad doméstica, que tiene en el matrimonio su base y su principio»[45]. El cuarto documento, la encíclica *Humanum genus* (1884), propone una lectura de la historia, basada en las dos ciudades de san Agustín, identificada una de ellas con la Iglesia y localizada la otra en la francmasonería[46]. Los dos textos siguientes, la encíclica *Diuturnum illud* (1881), «sobre el origen del poder civil»[47], y la

41. *Aeterni Patris*: *MPC* 122.
42. *Parvenu à la 25 année*, o. c., 280.
43. *Ib.*, 285.
44. León XIII, *Libertas praestantissimum* (20 junio 1888): *MPC* II, 461-481.
45. León XIII, *Arcanum divinae sapientiae* (10 febrero 1880): *MPC* II, 233-249.
46. León XIII, *Humanum genus* (20 abril 1884): *Lettres apostoliques de S. S. León XIII*, t. I, 242-277.
47. León XIII, *Diuturnum illud* (29 junio 1881): *MPC* II, 433-443.

encíclica *Immortale Dei* (1885), «sobre la constitución cristiana de los Estados»[48], se oponen a las concepciones contractuales del origen y del funcionamiento de los poderes, reafirmando el origen divino de toda autoridad. Por su parte, la encíclica de la reconciliación con la República francesa, *Au milieu des sollicitudes* (1892), que no figura en la lista de 1902, reitera en primer lugar la tesis católica de los dos anteriores documentos para reconocer a continuación «el *hecho* grabado cien veces en la historia, de que el tiempo, el gran transformador de todo lo de este mundo, realiza profundos cambios en las instituciones políticas[49]. Este reconocimiento de hecho de las instituciones políticas existentes, en nombre del principio del mal menor (la hipótesis), va acompañado de una contraofensiva sobre la cuestión social[50], que se encuentra en la encíclica *Quod apostolici muneris* (1878) «sobre el socialismo»[51], y en la encíclica *Rerum novarum* (1891) «sobre la condición de los obreros»[52]. Este conjunto doctrinal se cierra con la encíclica *Sapientiae christianae* (1890), «sobre los principales deberes cívicos de los cristianos»[53], verdadera suma de antropología individual y social, que sitúa los deberes de los súbditos (la obediencia en particular) en la doble pertenencia a la sociedad eclesial y a la sociedad nacional.

No es éste el lugar para recorrer este corpus filosófico tan complejo. Retengamos tan sólo algunas características que guardan relación con la dogmatización de los fundamentos. El punto central es la insistencia en la *unidad* de esta visión global[54], que admite ciertamente una diferencia jerárquica en los niveles de la realidad, una cierta autonomía de las ciencias o del poder civil por ejemplo, pero niega su emancipación respecto a la autoridad divina. El concepto de «naturaleza» desempeña aquí, bajo la figura de «ley natural», de «razón natural» o de «recta razón», una función esencial, que permite respetar los diferentes terrenos y su inscripción en un esquema jerárquico de derechos, opuesto a «la anarquía de la razón emancipada de la fe»[55].

Un segundo aspecto tiene que ver con la ductilidad relativa de este sistema, subrayada por E, Troeltsch, que siempre se negó a encerrar al catolicismo en la oposición a la modernidad: «La cerrazón [de los grupos religiosos respecto a la vida moderna] –escribe en 1909– no es nunca más que relativa, y permanecen atados sobre todo a la vida cotidiana por múltiples canales»[56]. La distinción entre «tesis» e «hipótesis» es, en efecto, un método típicamente católico para adaptar el

48. LEÓN XIII, *Immortale Dei* (1 noviembre 1885): *MPC* II, 444-460.

49. LEÓN XIII, Encíclica al clero de Francia y a todos los católicos, *Au milieu des sollicitudes* (1892), en *Doctrina Pontifica. Documentos Políticos,* BAC, Madrid 1958, 295-311.

50. L. DE VAUCELLES, *Théologie politique et doctrines républicaines en France de 1875-1914*: *RSR* 82 (1994) 9-37.

51. LEÓN XIII, *Quod apostolici muneris* (18 diciembre 1878): en *Doctrina Pontificia, Documentos Políticos*, o. c., 59-74.

52. LEÓN XIII, *Rerum novarum* (16 mayo 1891): *MPC* II, 482-506

53. LEÓN XIII, *Sapientiae christianae* (10 enero 1890): en *Doctrina Pontificia, Documentos Políticos*, o. c., 261-294.

54. Cf. *Libertas praestantissimum*: *MPC* II, 470s.

55. *Parvenu à la 25 année*, o. c., 284.

56. E. TROELTSCH, *Der modernismus* (1909), en *Gesammelte Schriften* II, Mohr, Tübinggen 1922, 65.

sistema doctrinal a las circunstancias variables, sin capitular de los principios[57]. También es allí donde se lleva a cabo, durante el pontificado de León XIII, un desplazamiento del reconocimiento *de hecho* de las instituciones políticas hacia un interés creciente por la cuestión social: un fallo en la civilización moderna que abre (según se espera) una nueva manera de demostrar la credibilidad de las exigencias del catolicismo frente a la modernidad.

El tercer aspecto de esta visión leonina del mundo es de orden estratégico. Intenta restaurar la armonía de las fuerzas opuestas por medio del retorno al catolicismo:

> Es, pues, al regazo del cristianismo adonde tiene que volver esta sociedad desviada, si le preocupa en algo su bienestar, su descanso y su salvación [...]. El cristianismo no entra en la vida pública de un pueblo sin ordenarlos [...]. Si transformó la sociedad pagana [...], sabrá también, después de las terribles sacudidas de la incredulidad, reducir al buen camino y restaurar en el orden a los Estados modernos [...]. Pero el retorno al cristianismo no será un remedio eficaz y completo, si no implica el retorno y un amor sincero a la Iglesia una, santa, católica y apostólica. El cristianismo se encarna, en efecto, en la Iglesia católica, se identifica con esta sociedad espiritual y perfecta, soberana en su orden, que es el cuerpo místico de Jesucristo, y que tiene como cabeza visible al pontífice romano, sucesor del Príncipe de los apóstoles[58].

Efectivamente, el último aspecto de la visión leonina consiste en una concepción del magisterio pontificio que amplía y transforma los datos del Vaticano I. Podemos referirnos a un texto del *Corpus Leoninum*, la encíclica *Sapientiae christianae* (1890), que inserta su definición del papel del magisterio en un largo pasaje de la *Suma.* «La obediencia ha de ser perfecta, porque así lo exige la fe, y tiene de común con ésta su indivisibilidad»[59]. Definiendo entonces los «límites (*fines*) de la obediencia debida a los pastores de almas y sobre todo al pontífice romano», León XIII recoge la doctrina del juicio solemne y del magisterio ordinario y universal, para añadir a continuación, refiriéndose implícitamente a la estructura de la *Suma*, una conclusión significativa:

> El contenido de la revelación divina se refiere en parte a Dios, en parte al hombre y en parte también a las cosas necesarias para la salvación del hombre. Ahora bien, La Iglesia y dentro de la Iglesia el sumo pontífice tienen autoridad por derecho divino en materia de fe y moral. Por lo cual, el romano pontífice, en virtud de su autoridad, debe poder juzgar acerca del contenido de la revelación divina y decidir qué doctrinas concuerdan con esta revelación y qué doctrinas discrepan de ella. En materia de moral, a él toca señalar lo que es bueno, lo que es malo, lo que hay que hacer y lo que hay que evitar para conseguir la salvación eterna. De otro

57. Cf. la noticia histórica de J. LECLER, *Á propos de la distinction de "la thèse" et de "l'hypothése"*: *RSR* 41 (11953) 530-534. La primera huella se encuentra en un artículo de la *Civiltà Cattolica* del 2 octubre 1863: «Estas libertades modernas, a título de *tesis*, es decir como principios universales que atañen a la naturaleza humana en sí misma y al orden divino del mundo, son absolutamente condenables [...]. Pero a título de *hipótesis*, es decir como disposiciones apropiadas a las condiciones especiales de tal o cual país, pueden ser legítimas y los católicos pueden amarlas y defenderlas».

58. *Parvenu à la 25 année*, o. c., 284.

59. *Sapientiae christianae*, o. c., 278.

modo, no sería para los hombres intérprete fiel de las enseñanzas de Dios ni guía seguro en el camino de la vida[60].

Este párrafo parece ir en el sentido de aquellos que, desde la disertación de J.-M.-A. Vacant (1887), ampliaban la infalibilidad al «magisterio ordinario» del papa. La prerrogativa del pontífice romano de «determinar, en los dos órdenes, lo que hay que creer y lo que hay que hacer» se presenta aquí como *condición* para que pueda ejercer su papel de «intérprete infalible de la palabra de Dios» y de «guía seguro de la vida humana». En cuanto al *objeto* del magisterio pontificio, engloba aquí los «dos órdenes» en la proposición positiva de una visión católica e integral del mundo (intrínsecamente ligada a la fe), que desborda ampliamente lo que dice el Vaticano I de lo «conexo». Contiene sobre todo una moral que se convertirá en el siglo XX en el terreno privilegiado del ejercicio magisterial. Es verdad que los predecesores de León XIII habían escrito ya encíclicas. Pero este género literario se transforma desde ahora en un medio ordinario del gobierno pontificio: utilizado frecuentemente y coleccionado luego en series homogéneas (encíclicas bíblicas, morales, políticas, sociales, etc.), permite sistematizar progresivamente la visión doctrinal de la Iglesia romana, encarnada en la sucesión de «corpus» pontificios.

2. La «cuestión social» y la teología fundamental

Sostenida por varios movimientos eclesiales en Europa, la «cuestión social» se convierte desde finales del siglo XIX en un «lugar» esencial de la teología fundamental, ya que es allí donde se juega en concreto la verificación histórica de la distinción entre «tesis» e «hipótesis» y la del «sistema doctrinal» subyacente. En efecto, este test práctico provoca la «tercera fase» de la crisis modernista, que culmina en la condenación del «modernismo social» por Pío X en 1910 y de la *Action française* por Pío XI en 1926.

Un texto de M. Blondel sobre la «Semana social de Burdeos», publicado en 1909-1910, señala muy bien lo que está en juego. Blondel analiza la *práctica* de los «católicos sociales» (como se decía por aquella época), y descubre la filosofía implícita en que se apoya, basada en tres elementos: el primero es de orden epistemológico y se refiere a «la relación de las ideas con las acciones de donde provienen y adonde tienden»; el segundo afecta a «la relación de los diversos órdenes que componen la armonía del mundo»; el tercero atañe a «la unidad misma de nuestro destino, la relación del orden natural con el orden sobrenatural, y por consiguiente a toda la actitud del hombre, del ciudadano, del filósofo, del teólogo, en sus deberes recíprocos»[61]. De este largo texto vamos a citar el célebre discurso, supuestamente dirigido por los cristianos sociales a sus contemporáneos. Analiza con ellos la lógica de las experiencias sociales y las enseñanzas que sur-

60. *Ib.*, 280.
61. M. Blondel, *La Semaine sociale de Bordeaux...*, o. c., 20s; cf. R. Virgoulay, *Blondel et le modernisme. La philosophie de l'action et les sciences religieuses* (1896-1913), Cerf, Paris 1980, 455-501.

gen de los errores colectivos, para esbozar por este camino inmanente «el retorno de los hombres y de los pueblos al cristianismo, a través de aquellos mismos caminos que antes los habían apartado de él:

> Buscamos con vosotros, dicen, las soluciones positivas que sin cesar renueva y complica el desarrollo mismo de la civilización científica [...]. Pero esta misma civilización científica cuelga inevitablemente de unas verdades superiores, sin las cuales no podéis mantener ni desarrollar por completo [...] ninguno de vuestros planes de progreso, de justicia fraternal, de solidaridad. Os pedimos simplemente que seáis consecuentes, que no os hagáis demasiado enemigos de vosotros mismos para desmentir vuestra voluntad más verdadera, la más sincera, la mejor. De decepción en decepción [...], confesáis , al menos implícitamente por actos expresivos y por leyes reparadoras, que no podéis subsistir más que aceptando algunas de estas verdades [...], que ahora se os presentan en una nueva claridad, conseguida duramente a vuestra costa. Pues bien, esas mismas verdades, esas verdades vitales, pero fragmentarias, no pueden arraigarse ni fructificar más que si vais más allá, si aceptáis un orden trascendente, si queréis y reconocéis la verdad entera. De este modo la equidad social, la fraternidad humana [...] tendrán que tener su realidad plena y fecunda y duradera en el cristianismo, el único que las justifica por entero [...]. En la vida de los pueblos como en la de los individuos hay horas de reflexión y de opción decisiva. El trabajo latente de la verdad en nosotros llega más pronto o más tarde al punto en el que hay que usar libremente de la razón y de la libertad, bien sea para bajar de nuevo al subsuelo de nosotros mismos [...], encerrándonos en certezas y en obligaciones más altas, bien para ascender a la verdad completa, de la que es depositaria la Iglesia católica[62].

Este texto decisivo para comprender la historia de la Acción católica se inscribe perfectamente en la visión leonina del mundo, ya que recoge sus parámetros esenciales: estructura jerárquica de los órdenes de la realidad, intento de partir de los fallos de la civilización moderna y deseo de reconducir a los hombres y a los pueblos a un catolicismo integral. Sin embargo, la filosofía subyacente es distinta: Blondel no se inspira en el realismo tomista con el que discute de una manera más abierta que en la época de la *Carta sobre la apologética* (1896). Su «método de inmanencia» le hace salir de la distinción entre «tesis» e «hipótesis» y le permite articular de una manera muy diferente la historia y lo que se presenta en ella como normativo:

> No es el hecho de estar colocados en el movimiento lo que nos obliga a desconocer los puntos firmes que permiten discernir el sentido de la marcha y oponernos absolutamente a las orientaciones divergentes. El papel del pensamiento reflejo consiste precisamente en captar, dentro de este mundo que se mueve, las verdades fijas, en *marcar, incluso en lo relativo, ciertas diferencias absolutas* según los rigores de la lógica formal, en descubrir en toda su pureza una ley que, a pesar de estar profundamente comprometida en el corazón de las cosas y de las acciones humanas, siga conservando su incorruptibilidad y su fuerza judicial trascendente[63].

62. *Ib.*, 22-24.
63. *Ib.*, 29s.

Estamos aquí en la órbita del «tradicionalismo moderado». Lo dice indirectamente Blondel cuando se refiere a la apologética del cardenal Dechamps. Esta referencia es la que le permite además deslindarse claramente de dos posiciones doctrinales extremas que subrayan, como el «modernismo social»[64], la inmanencia solamente o, como el catolicismo de Maurras, la exterioridad de lo sobrenatural, posición que el filósofo designa también con el término de «monoforismo», ya que recae por sí mismo, por el lado de lo temporal, en un positivismo autoritario. Queda de este modo delineado el paisaje de la «tercera fase» de la crisis modernista.

3. La «tercera fase» de la crisis modernista

Apenas unos meses después de esta serie de artículos, el 25 de agosto de 1910, apareció la carta de Pío X al episcopado francés condenando el *Sillon*. Un grupo entre otros varios en el conjunto tan complejo de los «católicos sociales», el *Sillon* de Marc Sangnier «es un esfuerzo por introducir de nuevo al cristianismo en una sociedad que rechaza sus manifestaciones. Su reflexión lo llevó a proponer sucesivamente dos formas de inserción del cristianismo en el mundo. Ofrece sustituir una cristiandad inscrita en las instituciones del país por otra que buscase más bien su apoyo en la vida religiosa interior a las conciencias. [...] Se trababa entonces de promover *el cristianismo por medio de la democracia*. La prueba de los hechos hizo que esta divisa implícita se transformara en esta otra: *el cristianismo en la democracia*. El pluralismo democrático abría a los cristianos un camino para introducir su mentalidad y un espacio para desarrollarla como elemento válido y digno de aprecio de una civilización ecléctica que se obliga por respeto a la libertad a no excluir nada»[65].

Este proyecto es el que censura el documento romano, que no vacila en reiterar contra él el reproche de «infiltraciones liberales y protestantes»[66]. La acusación principal se refiere a la pretensión del *Sillon* de eludir la dirección de la autoridad eclesiástica, alegando que evoluciona en un terreno que no es el de la Iglesia[67]. Semejante separación entre lo «espiritual» y lo «temporal» es inadmisible, y el papa la condena en su carta, pasando revista sucesivamente a la doctrina social del *Sillon*, a su práctica y a su comprensión del Evangelio.

En referencia a dos encíclicas de León XIII, *Diuturnum* (1881) y *Graves de communi* (1901), el documento esboza una vez más la doctrina católica de la ciudad, para oponerse a la «filosofía» del *Sillon*, que se desvía al menos en tres puntos: la mayor participación posible de cada uno en el gobierno de la cosa pública, que se opone a la doctrina católica del origen divino de la autoridad; la superioridad de la democracia en virtud de su referencia a la igualdad como generadora de una «justicia mejor», en oposición a la doctrina social de la Iglesia que rechaza

64. Cf. J. Fontaine, *Le modernisme sociologique*, Lethielleux, Paris 1909.

65. J. Caron, *Le Sillon et la démocratie chrétienne* 1894-1910, Plon, Paris 1967, 13; cf. E. Poulat, *Église contre bourgeoisie*, o. c., 137-172 («la democracia, pero cristiana»).

66. Pío X, Carta al episcopado frances sobre el *Sillon* (25 agosto 1910), *o. c.*, 406.

67. *Ib.*, 406s.

ese privilegio de una de las formas de gobierno; y finalmente una concepción de la fraternidad universal, basada «más allá de todas las filosofías y de todas las religiones, en la simple noción de humanidad»:

> No hay verdadera fraternidad fuera de la caridad cristiana que, por amor a Dios y a su hijo Jesucristo, nuestro Salvador, abraza a todos los hombres para ayudarlos a todos y para llevarlos a todos a la misma fe y a la misma felicidad del cielo. Al separar la fraternidad de la caridad cristiana entendida de este modo, la democracia, lejos de ser un progreso, constituiría un retroceso desastroso para la civilización[68].

La carta pontifica critica a continuación la indisciplina del *Sillon* frente a la jerarquía[69], la autonomía de su acción –«hay dos hombres en el *sillonista*: el individuo, que es católico; y el sillonista, el hombre de acción, que es neutro»– y la fundación de una gran asociación interconfesional[70]. Pero el punto que parece más grave es finalmente la doctrina religiosa del *Sillon*, acusado de pertenecer al «modernismo», ese «gran movimiento de apostasía, organizado para el establecimiento de una Iglesia universal que no tenga ni dogmas, ni jerarquía, ni regla para el espíritu»:

> La exaltación de sus sentimientos, la bondad ciega de su corazón, su misticismo filosófico, mezclado con una parte de iluminismo, los han arrastrado a un nuevo Evangelio [...]., hasta el punto de que osan tratar a nuestro Señor Jesucristo con una familiaridad sumamente irrespetuosa [...] y no temen hacer entre la Iglesia y la Revolución aproximaciones blasfemas[71].

La carta de Pío X encierra un gran interés ya que, bajo el aspecto de una condenación sin rodeos, hace aparecer en el *Sillon* una *sensibilidad* cristiana totalmente distinta de la gran corriente doctrinal salida de la visión leonina, e incluso distinta de la del catolicismo de las «Semanas sociales». Es verdad que M. Sangnier se sometió inmediatamente, confirmando aparentemente el «retrato doctrinal» trazado por la carta: sin embargo, podría haberse hecho una lectura distinta del «sillonismo», que tuviera más en cuenta ciertos retoques hechos por los responsables del movimiento a algunas de sus afirmaciones[72]. Pero el verdadero alcance de la intervención pontificia no aparece en esta especie de evaluación. La carta manifiesta más bien que la crisis del sistema doctrinal podrá venir de una *práctica* socio-política que, suscitada por el propio catolicismo, desarrollase a continuación su propia lógica[73]. El mismo M. Sangnier indica en 1906 el punto concreto de una posible transformación:

68. *Ib.*, 413.
69. *Ib.*, 414s.
70. *Ib.*, 413-420.
71. *Ib.*, 420.
72. Cf. el análisis de J. Caron, *Le Sillon et la démocratie chrétienne*, o. c., 711-726.
73. Cf. Pío X, Carta sobre el *Sillon*, o. c., 405-406: «¿No venían los fundadores del *Sillon* en el momento oportuno a poner a su servicio (el de la condición obrera) a tropas jóvenes? [...] Nuestras esperanzas se han visto, en gran parte, defraudadas»: cf. E. Poulat. *Modernisme contre bourgeoisie*, o. c., 15, sensible al espíritu antiliberal del *Sillon* y por tanto a una cierta continuidad respecto al catolicismo social de León XIII.

> Nos atrevemos a pretender que, introduciendo a los católicos en los ambientes sindicales, no para que se sirvan del sindicato como de un instrumento de propaganda confesional, sino para que puedan trabajar lealmente por la renovación social con todos los trabajadores, estamos haciendo la más maravillosa de las obras apologéticas[74].

Para apreciar debidamente la posición doctrinal de Pío X, hay que añadir aquí que había hecho preparar en 1913 por la Congregación del Índice la condenación de cinco obras de Ch. Maurras y la revista de la *Action française*. Firmado el 29 de enero de 1914, este decreto no llegó a promulgarse, ni por Pío X ni por su sucesor Benedicto XV, debido a ciertas «intervenciones y altas presiones»[75], como reveló Pío XI después de haber encontrado el dossier, tan bien guardado que él mismo ignoró su existencia hasta diciembre de 1926[76]. Rechazando toda oposición entre él y su predecesor, afirmó que «Pío X era demasiado antimodernista para no condenar esta especie particular de modernismo político, doctrinario y práctico con el que Nos tenemos que tratar»[77].

En una carta anterior al mismo destinatario (1926), Pío XI había condenado ya «ciertas manifestaciones de un nuevo sistema religioso, moral y social, a propósito de la noción de Dios, de la encarnación, de la Iglesia y en general del dogma y de la moral católica, *principalmente en sus relaciones necesarias con la política, la cual está lógicamente subordinada a la moral.* En sustancia, continúa el papa, hay en estas manifestaciones ciertos rasgos de un renacimiento del paganismo, con el que se vincula el naturalismo». El texto distingue, como ya lo había hecho Pío X, entre las «cuestiones de fe y moral», que están en juego en la condenación, y las «cuestiones *puramente* políticas, como la de la forma de gobierno». Pero mientras que Pío X acusa al *Sillon* de conceder un privilegio especial a la democracia, Pío XI «deja a cada uno la justa libertad»[78] en este terreno, en el que la *Action française* defiende la monarquía[79]. Después de largos años de rebelión, ésta firmó en 1939 ante Pío XII una declaración de sumisión, antes de desaparecer debido a su actitud durante los años de la ocupación alemana.

III. DIFÍCIL RECONOCIMIENTO DOCTRINAL DE LA DIMENSIÓN PROFANA DE LA HISTORIA.

Ricos en hechos, los dos pontificados de Pío XI (1922-1939) y de Pío XII (1939-1958) no hicieron que se moviera mucho el «sistema doctrinal» del catolicismo, a no ser con acentuaciones y algunos añadidos significativos. En la pers-

74. M. SANGNIER, *Le Sillon et l'action syndicale* (16 diciembre 1906), en J. CARON, *Le Sillon et la démocratie*, o. c, 719.
75. Cf. E. POULAT, *Catholicisme, démocratie et socialisme*, Casterman, Tournai 1977, 45.
76. Carta al cardenal ANDRIEU, arzobispo de Burdeos (5 enero 1927): *Actes de Pie XI*, IV, 7-9.
77. *Ib.*, 8.
78. Carta al cardenal ANDRIEU (5 septiembre 1926): *ib.*, t. III, 257.
79. Cf. la obra colectiva concebida por J. MARITAIN (que por aquella época mantenía algunas relaciones con esta familia ideológica) a petición expresa de Pío XI: P. DONCOEUR y otros, *Pourquoi Rome a parlé*, Fides, Paris 1927; J. GUILLET, *La théologie catholique en France de 1914 à 1960*, Mediasèvres, Paris 1988, 16s.

pectiva de la dogmatización de los fundamentos, hemos de considerar tres aspectos.

1. Presencia en la historia

La primera encíclica de Pío XI, *Ubi arcano* «sobre la paz de Cristo por el reinado de Cristo» (1922), verdadero discurso programático, lleva las huellas del acontecimiento principal de aquella época, la de la primera guerra mundial. El plan del texto sigue un método apologético que se distingue del «método de la Providencia» por su mayor precisión y por la extensión internacional de su campo de aplicación:

> Es un hecho evidente, dice el papa, que ni los individuos, ni la humanidad, ni los pueblos han conseguido todavía una paz verdadera después del desastre de la guerra [...]. Pero es necesario, en primer lugar, examinar cuidadosamente la magnitud y la gravedad de este mal; y en segundo lugar, analizar sus causas y raíces, si se quiere, como Nos queremos, ponerle eficaz remedio[80].

Así pues, tras un primer análisis de la situación histórica, viene una búsqueda de las causas de la «enfermedad». Desemboca en un juicio doctrinal que se presenta como expresión del juicio mismo de Dios, verificado con una evidencia sin precedentes por los últimos acontecimientos:

> Mucho antes de la guerra europea, por culpa de los hombres y de los Estados, venía preparándose la principal causa de tantos desastres; causa que debería haber sido suprimida por las ingentes proporciones del conflicto armado, si todos hubiesen entendido el profundo significado de tan tremendos acontecimientos [81].

La causa de estos males se encuentra en «la exclusión de Dios y de Cristo» de la ciudad, de la familia y de la educación. Tributario de la visión leonina del mundo, este juicio condujo a la propuesta de unos cuantos «remedios». La Iglesia y su magisterio pontificio tienen efectivamente un papel histórico que jugar como institución internacional que «tiene la verdad y el poder de Cristo», para manifestar el sentido de la historia y para conducir a las sociedades a la paz:

> No hay institución humana que pueda imponer a todas las naciones una especie de código legislativo común, adaptado a nuestra época; un código de esta clase es el que tuvo en la Edad Media aquella sociedad de naciones que era la comunidad cristiana de los pueblos. [...] Pero existe una institución divina que puede garantizar la santidad del derecho de gentes, una institución que pertenece a todas las naciones y sobrepasa a todas ellas, dotada de la máxima autoridad y venerada por la plenitud de su magisterio: la Iglesia de Cristo [...]. (Es preciso que) pueda la Iglesia defender los derechos que Dios tiene sobre la la sociedad y sobre los individuos. Éste es el contenido de nuestra breve consigna: *el reinado de Cristo* [82].

80. Pío XI, *Ubi arcano*, o. c., 554.
81. *Ib.*, 563.
82. *Ib.*, 572.

Para ejecutar este programa dentro del espíritu de sus predecesores[83], solicita la colaboración de los obispos, de las obras apostólicas y de «todo ese conjunto de organizaciones, programas y obras que llevan el nombre de *Acción católica*, que nos es particularmente querida»[84].

Esta presencia de la Iglesia en la historia encuentra una expresión privilegiada al final del pontificado de Pío XI en dos textos, publicados la misma semana, en un momento sumamente grave: las encíclicas *Mit brennender Sorge*, «sobre la situación de la Iglesia católica en el Imperio alemán» (14 marzo 1937), y la *Divini Redemptoris* «sobre el comunismo ateo» (19 marzo 1937). Cada una de ellas recoge la totalidad de la doctrina católica, que engloba los dos órdenes de la fe y de la razón[85], organizando y acentuando su expresión en función de un combate histórico con dos potencias, cuyas dimensiones apocalípticas se subrayan más que nunca.

Quedémonos con la idea rectora del segundo documento, que es la de oponer a los principios del comunismo ateo «la verdadera noción de la *civitas humana*; esta noción no es otra [...] que la enseñada por la razón y por la revelación por medio de la Iglesia *Magistra gentium*»[86]. El primer documento, más cerca de la estructura del Símbolo, desarrolla una crítica detallada de la idolatría nazista (confusión panteísta entre Dios y el universo, sustitución del Dios personal por el Destino, divinización de la raza, del pueblo o del Estado)[87] y denuncia la adulteración del lenguaje cristiano por los nazis[88]. Hay que observar sobre todo la vigorosa defensa del Antiguo Testamento[89], la primera del género que, desgraciadamente, pasa al silencio el nombre del pueblo judío y propone una teología un tanto ambigua del cumplimiento:

> El que pretende desterrar de la Iglesia y de la escuela la historia bíblica y las sabias enseñanzas del Antiguo Testamento, blasfema la palabra de Dios, blasfema el plan de la salvación dispuesto por el Omnipotente y erige en juez de los planes divinos un angosto y mezquino pensar humano. Ese tal niega la fe en Jesucristo, nacido en la realidad de su carne, el cual tomó la naturaleza humana de un pueblo que más tarde había de crucificarle. No comprende nada del drama mundial del Hijo de Dios, el cual al crimen de los que le crucificaban opuso, en calidad de Sumo Sacerdote, la acción divina de la muerte redentora, dando de esta forma al Antiguo Testamento su cumplimiento, su fin y su sublimación en el Nuevo Testamento[90].

83. *Ib.*, 572-573: Pío XI se refiere al lema de Pío X (*Instaurare omnia in Christo*) y de BENEDICTO XV (*Reconciliandae pacis*).
84. *Ib.*, 577
85. Cf. Pío XI, *Divini Redemptoris*: *MPC* II, 588s.
86. *Ib.*, 585.
87. Pío XI, *Mit brennender Sorge*: *MPC* II, 561s
88. *Ib.*, 567s.
89. Que será citado por el Vaticano II en el capítulo IV de la *Dei Verbum*.
90. Pío XI, *Mit brennender Sorge*: *MPC* II, 563s.

2. Cristo Rey

Esta teología política de la historia encuentra su expresión doctrinal y litúrgica en la institución de la fiesta de Cristo Rey, el 11 de diciembre de 1925, que marca el giro histórico y cristológico de la obra de Pío XI[91]. El desarrollo del argumento escriturístico conduce a una primera conclusión que identifica a «la Iglesia católica» con el «reino de Cristo sobre la tierra, destinado a extenderse a todos los hombres y a todas las naciones»[92]. Comprendiendo los tres poderes legislativo, judicial y ejecutivo, la realeza de Cristo se sitúa en el punto de unión de lo espiritual y de lo temporal. Este esquema dogmático[93] constituye el nervio del texto: la encíclica recuerda primero el carácter espiritual de este reino, adquirido por Cristo «a un gran precio», para que los creyentes puedan entrar en él haciendo penitencia y practicando las bienaventuranzas[94]; pero añade inmediatamente que «erraría gravemente el que negase a Cristo-Hombre el poder sobre todas las cosas humanas y temporales»[95].

Pío XI reintroduce aquí la visión leonina de la vida pública y de la vida privada, pasando en silencio por otra parte la autonomía de lo temporal»[96]. Sin embargo, en el texto a continuación, vuelve a surgir la distinción en el plano temporal cuando el carácter condicional de las formulaciones hace percibir cada vez más el carácter «utópico» del Reino: «De aquí se seguirá, sin duda, el florecimiento estable de la tranquilidad y del orden [...], la concordia y la paz [...].Y si el reino de Cristo abrazase *de hecho* a todos los hombres, como los abraza *de derecho,* ¿por qué no habríamos de esperar aquella paz que el Rey pacífico trajo a la tierra?»[97].

La fiesta de Cristo Rey se sitúa precisamente en esta distancia histórica entre el hecho y el derecho. Fue instituida para «impulsar felizmente a la sociedad a volverse a nuestro amadísimo Salvador[98]. En esta fiesta «escatológica» se entrelazan los aspectos bíblicos, doctrinales, litúrgicos y pastorales de una visión que no debe solamente llegar a la inteligencia de «unos pocos fieles, más instruidos que los demás», sino «penetrar las inteligencias, en los corazones de todos los fieles»[99], ya que Cristo reina sobre la inteligencia, la voluntad, el corazón y el cuerpo[100].

91. En 1925 la Iglesia conmemora también el 16° centenario del concilio de Nicea: fue este Concilio el que, «al incluir las palabras "cuyo reino no tendrá fin" en su Símbolo o fórmula de la fe, promulgaba la real dignidad de Jesucristo» (*Quas primas*: *MPC* I, 186).

92. *Ib.*, 188.

93. Cf. *ib.*, 188s; el texto recuerda aquí la cristología de Cirilo de Alejandría.

94. *Ib.*, 189-191.

95. *Ib.*, 190.

96. La encíclica reitera la petición dirigida a los jefes de Estado de «dar por sí mismos y por el pueblo públicas muestras de veneración y de obediencia al imperio de Cristo: *Ib.*, 190.

97. *Ib.*, 191.

98. *Ib.*, 193.

99. *Ib.*, 192.

100. *Ib.*, 186, 192s y 195s.

3. EL DERECHO NATURAL

Pío XII, con el que ya nos hemos encontrado en la «cuestión bíblica», comienza su enseñanza en 1939, recordando con la figura de Cristo Rey el corazón de la doctrina de su predecesor. Su encíclica programática *Summi Pontificatus*, que se sitúa al comienzo de la segunda guerra mundial, merece aquí ser mencionada por más de un título. El argumento constante de los papas, que relaciona el quebrantamiento de las bases de la sociedad humana con el hecho de que «muchos hombres se separaron de la doctrina de Cristo, de la que es depositaria y maestra la Cátedra de Pedro»[101], puede reivindicar aquí cierta legitimidad:

> Muchos que no apreciaban la importancia y el valor de la misión pastoral de la Iglesia para la recta educación de los espíritus, comprenderán tal vez ahora mejor y estimarán más las amonestaciones de la Iglesia que ellos desatendieron en un tiempo más fácil y seguro. Las angustias presentes y la calamitosa situación actual constituyen una apología tan definitiva de la doctrina cristiana, que es tal vez esta situación la que puede mover a los hombres más que cualquier otro argumento[102].

La intención del argumento pontificio se dirige a la condenación del agnosticismo, tomado aquí en el sentido particular de «un conocimiento y olvido de la ley natural»:

> Esta ley natural tiene su fundamento en Dios, creador omnipotente y padre de todos, supremo y absoluto legislador, omnisciente y justo juez de las acciones humanas. Cuando temerariamente se niega a Dios, todo principio de moralidad queda vacilando y perece, la voz de la naturaleza calla o al menos se debilita paulatinamente; voz que enseña también a los ignorantes y aun a las tribus no civilizadas lo que es bueno y lo que es malo, lo lícito y lo ilícito, y les hace sentir que darán cuenta alguna vez de sus propias acciones buenas y malas ante un Juez supremo[103].

Aunque mantiene su arraigo teologal, la argumentación se desarrolla aquí de nuevo en dirección hacia una racionalidad «natural» y «universal», que reclama el respeto más allá de las fronteras del cristianismo. Pío XII saca de aquí dos consecuencias, que habrán de ser decisivas para los debates ulteriores del Vaticano II. La primera se refiere a la «ley de mutua solidaridad y caridad humana impuesta por el origen común y por la igualdad de la naturaleza racional en todos los hombres, sea cual fuere el pueblo al que pertenecen, y por el sacrificio de la redención, ofrecido por Jesucristo en el ara de la cruz a su Padre celestial en favor de la humanidad pecadora»[104]. Al mismo tiempo que reconoce el respeto debido a las particularidades étnicas, el texto despliega una verdadera visión de la historia universal insistiendo, por primera vez, en «las obligaciones que impone el origen común y el común destino de todos los hombres»[105]. La segunda consecuencia de este aprecio del derecho natural es la crítica que se hace del totalitarismo:

101. Pío XII, *Summi pontificatus*: *MPC* II, 610.
102. *Ib.*, 609.
103. *Ib.*, 609s.
104. *Ib.*, 611.
105. *Ib.*, 612.

> Despreciada de esta manera la autoridad de Dios y el imperio de su ley, se sigue forzosamente la usurpación por el poder político de aquella absoluta autonomía que es propia exclusivamente del supremo Hacedor, y la elevación del Estado o de la comunidad social, puesta en el lugar del mismo Creador, como fin supremo de la vida humana y como norma suprema del orden jurídico y moral; prohibiendo así toda apelación a los principios de la razón natural y de la conciencia cristiana[106].

Este texto, que se sitúa en la línea doctrinal de la *Dei Filius* y del *Corpus leoninum*, inaugura sin embargo, en lo que se dice a continuación en la encíclica, un nuevo tipo de argumentación que insiste menos en la referencia explícita del Estado a Dios que en la protección de un cierto número de derechos, que limitan su poder desde dentro[107].

La presentación de la encíclica *Aeterni Patris* sobre la filosofía cristiana ha mostrado el secreto de su eficacia histórica volviendo a situarla en el conjunto de la visión leonina del mundo. Ésta se basa en la distinción de «los dos órdenes de la razón y de la fe» (cf. *Dei Filius*), cuya articulación se ha ido modificando y precisando a lo largo de los diferentes pontificados del siglo XX, yendo a veces en el sentido de su unión y a veces hacia una distinción que concede un mayor espacio a la autonomía de lo temporal. Estas oscilaciones van ligadas sin duda alguna al destino de la cristología de las dos naturalezas, que produce durante este período algunos efectos en el plano filosófico y epistemológico.

Sea lo que fuere de estas fluctuaciones, el magisterio romano no ha dejado nunca de oponerse, sobre la base de la filosofía tomista, la lógica *liberal* de emancipación, que descubre incluso en las raíces del «comunismo ateo». Ve en la catástrofe de las dos guerras mundiales una confirmación histórica de su juicio sobre el liberalismo. Este procedimiento apologético «eficaz», que «encarna» lo doctrinal en una visión del mundo y de una historia cada vez más universal, acredita al mismo tiempo la idea que se hace el magisterio de su propia misión. ¿Se deja comprender ésta todavía en un marco jurídico, que distingue solamente entre «juicio solemne» y «magisterio ordinario-y-universal»? La calificación de un magisterio llamado «ordinario» del *romano pontífice*, desconocida en el Vaticano I, parece precisarse simplemente por la fuerza de las cosas.

En todas estas transformaciones, el filósofo J. Maritain vislumbraba en 1936 la transición de la «cristiandad medieval» a una «nueva cristiandad», refiriéndose una vez más, en su *Humanismo integral*, a la filosofía tomista. Su diagnóstico nos permite captar en lo más vivo el problema principal de esta época de dogmatización de lo fundamental: el difícil reconocimiento doctrinal de la dimensión profana de la historia. Para definir su «concepción *profana* cristiana de lo temporal», que se opone a la vez «al liberalismo o al humanismo inhumano de la edad antropocéntrica» y «al ideal medieval del sacrum *imperium*», Maritain desarrolla cinco notas que tendrían una gran notoriedad en la época del Vaticano II: la estructura pluralista de la ciudad, la autonomía de lo temporal, el respeto a las libertades, una democracia personalista y una comunidad fraterna que realizar[108].

106. *Ib.*, 614.
107. 615s.
108. J. Maritain, *Humanisme intégral*, o. c., 168-214.



CAPÍTULO XI

La encíclica *Humani generis* (1950) o el fin de una época de dogmatización fundamental

por B. SESBOÜÉ

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: Pío XII, Encíclica *Humani generis*: *MI*, 599-611; *MPC* I 228-238.

Y. CONGAR, *Cristianos en diálogo. Aportaciones católicas al ecumenismo*, Estela, Barcelona 1967.– R. V. GUCHT y H. VORGRIMMLER (eds.), *La teología del siglo XX.*, BAC, Madrid 1973-1974, 2 vols.– E. FOUILLOUX, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXe au XXe siècle. Itinéraires européens d'expresision française*, Centurion, Paris 1982; *La collection "Sources chrètiennes". Éditer les Pères de l'Église au XX siècle*, Cerf, Paris 1995.– M.-D. CHENU, *Une école de théologie: le Saulchoir* (1937), con los estudios de G. ALBERIGO, E. FOUILLOUX, J. LADRIÈRE y J.-P. JOSSUA, Cerf, Paris 1985.- J. GUILLET, *La théologie catholique en France de 1914 à 1960*, Médiasèvres, Paris 1988 (bibliografía).

El capítulo anterior nos ha conducido al umbral de la segunda guerra mundial y a la toma de conciencia de que se había ido formando una nueva figura de cristianismo durante la primera mitad de este siglo. Para comprender los actos y las medidas disciplinares tomadas al final del pontificado de Pío XII, hay que volver a las diversas «renovaciones» que atraviesan a la Iglesia en Europa desde los años treinta. El frenazo brusco que les impuso la encíclica *Humani generis* (1950) nos lleva a preguntarnos si no anunciarían quizás una transformación más fundamental del perfil doctrinal de la Iglesia.

I. LA RENOVACIÓN TEOLÓGICA

A comienzos de los años treinta aparecen en Francia y en otros lugares los grandes artífices de la renovación conciliar: en 1929, H. de Lubac inaugura su enseñanza en la facultad de teología de Lión; en 1931, Y. Congar empieza a enseñar en Le Saulchoir, cerca de Tournai y M. D. Chenu es nombrado allí director de estudios. El año 1930 es también el comienzo de la Acción católica especializada[1];

1. Cf. t. III, 392-393.

«uno de los rasgos de la nueva generación de teólogos será la preocupación por asegurar el contacto con este mundo vivo de jóvenes cristianos que se forman para el porvenir»[2].

1. Algunas escuelas de teología

Le corresponde a la orden dominicana el honor de haber inaugurado una nueva etapa en las investigaciones medievales que, por primera vez, sitúa a santo Tomás en su contexto histórico. Entre 1921 y 1924 nace en el convento de estudios de Saulchoir el *Instituto d'études médiévales*, la colección *Bibliothèque thomiste* y el *Bulletin thomiste*. En 1930, E. Gilson le pide incluso a M.-D. Chenu, artífice principal de esta renovación, que lance de forma paralela a su propio *Institute of Medieval Studies* de Toronto un *Institut d'études médiévales* en Ottawa. Esta investigación histórica intensa no deja de dar frutos en la reorganización de los estudios en Saulchoir, que entró muy pronto en competición con la tradición tomista del *Angelicum* de Roma (en particular, con el guardián de su ortodoxia, el padre Garrigou-Lagrange)[3].

El suceso que desencadenó, en 1937, las hostilidades fue la conferencia que tuvo el padre M.-D. Chenu en la comunidad del Convento de estudios recién instalado en la región de París. Ampliado y publicado con el título *Une école de théologie: Le Saulchoir*, pero no puesto a la venta, este texto expone un método teológico bastante alejado de los cánones clásicos. Chenu establece un paralelismo entre la crisis de comienzos del siglo XX y la del siglo XIII[4]: expuesta entonces al desafío de la dialéctica, la teología tiene que recoger hoy el reto del método histórico. Lo mismo que Tomás de Aquino y Alberto Magno se familiarizaron con el pensamiento antiguo, así también

> sus verdaderos discípulos tienen que proceder del mismo modo con la historia o la filosofía moderna, si es necesario en contra de un tomismo cerrado. Las tres condiciones de una verdadera libertad del procedimiento teológico son: el retorno a los textos medievales, más allá de las elaboraciones posteriores y a menudo [...] postizas; la trasposición a estos textos del método histórico del padre Lagrange y de su Escuela bíblica de Jerusalén; la inserción del trabajo intelectual en un baño espiritual que suprima el corte tan dañino entre la especulación y la contemplación[5].

Por parte de los jesuitas, la reinterpretación del pensamiento de santo Tomás comienza con la obra de J. Maréchal. Profesor del escolasticado de Eegenhoven (Lovaina) desde 1919 hasta 1935, Maréchal se propuso enlazar la teoría tomista del conocimiento con el interés nuevo por la experiencia mística mediante una

2. J. Guillet, *La théologie catholique en France...*, o. c., 26. Al comienzo de este capítulo, nos inspiramos en este cuaderno.
3. Cf. E. Fouilloux, *Le Saulchoir en procès (1937-1942)*, en M.-D. Chenu, *Une école de théologie*, o. c., 39-59.
4. Cf. también M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siècle* (1927), Vrin, Paris 1957.
5. E. Fouilloux, *Le Saulchoir en procès...*, o. c., 44s.

asunción personal del «método transcendental» de Kant[6]. Su impulso especulativo marcó profundamente los primeros trabajos de K. Rahner sobre Tomás de Aquino, de 1939 a 1941[7]. En Francia, la obra de H. Bouillard, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin* (1944), volumen inaugural de la colección «Théologie» del escolasticado jesuita de Fourvière (Lión), abre una nueva fase en la teología fundamental, inspirada por el pensamiento blondeliano[8].

Otra figura teológica de Saulchoir, Y. Congar, representa un papel importante en la aproximación entre teólogos dominicos y algunos jesuitas de París y de Fourvière. En 1937, Congar funda la colección *Unam sanctam*, destinada a promover «una noción de la Iglesia amplia, rica, viva, llena de savia bíblica y tradicional». El volumen inaugural debía ser la traducción de *La unidad en la Iglesia* de J.-A. Möhler (1796-1838), de la escuela católica de Tubinga, convertido, desde el discurso programático de Chenu, en la gran referencia de una teología que se apoya en la realidad histórica y espiritual de la vida de la Iglesia, como el verdadero lugar de la Tradición:

> Ésta es para ella misma su propia verdad, decía M.-A. Chenu. Ella es prueba en el sentido de que es la conciencia cristiana permanente en la Iglesia y sirve de criterio para juzgar de cualquier innovación [...]. La Tradición no es una suma de tradiciones, sino un principio de continuidad orgánica, de la que el magisterio es el instrumento infalible, en la realidad teándrica de la Iglesia, cuerpo místico de Cristo[9].

Debido a ciertos retrasos de la traducción de la obra de Möhler, Congar publicó primero *Cristianos desunidos. Principios de un «ecumenismo» católico* (1937), obra que se muestra poco conforme con el «unionismo oficial» consagrado por la encíclica *Mortalium animos* de 1928. El santo Oficio prohibió la reimpresión y exigió que *La unidad en la Iglesia*, aparecida en 1938 («*Unam sanctam*» 2), se retirara del comercio. El tercer volumen de la colección es la obra célebre de H. de Lubac, *Catolicismo. Los aspectos sociales del dogma* (1938). Se encuentran ya allí los grandes temas de su teología: la unidad y la solidaridad de la humanidad en el plan divino de la creación y de la redención, la dimensión histórica del cristianismo y el sentido positivo del desarrollo de la historia, la vocación universal y «sacramental» de la Iglesia, el lugar de Cristo como cumplimiento del Antiguo Testamento, y simultáneamente el papel del Espíritu, cumplimiento de la letra[10].

Precedidas por algunos mayores (P. Teilhard de Chardin, A. Valensin, J. Huby y V. Fontoynont), empiezan a imponerse cuatro figuras en la Compañía de

6. J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, Cahiers I, III y V (1922-1926), Cahier IV (1947), Edit. Univers., / DDB, Bruexelles / Paris [3]1944-1947; *Études sur la psychologie des mystiques*, Edit. Univers. / DDB, Bruxelles / Paris, 1924 y 1937, 2 vols.

7. K. RAHNER, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino* (2ª ed. revisada por J. B. METZ), Herder, Barcelona 1963; Id., *Oyente de la Palabra. Fundamentos de una filosofía de la religión* (2ª ed. revisada por J. B. METZ), Herder, Barcelona 1967.

8. Cf. sobre todo su célebre artículo *L'intention fondamentale de Maurice Blondel*: *RSR* 36 (1949) 321-402, que contribuyó a su destitución en 1950.

9. M.-D. CHENU, *Une école de théologie...*, o. c., 141.

10. Cf. J. GUILLET, *La théologie catholique en France...*, o. c., 33.

Jesús, a partir de los años treinta: H. de Lubac, G. Fessard, Y. de Montcheuil y P. Chaillet. Pero es solamente durante la segunda guerra mundial cuando comienza la gran renovación, particularmente patrística, con la creación en 1943 de la colección *Sources chrétiennes* por V. Fontoynont, H. de Lubac y J. Daniélou (hoy más de 400 volúmenes) y, un año más tarde, el lanzamiento de la colección «Théologie». Desde el primer año, aparecen cinco volúmenes, que indican claramente las orientaciones de Fourvière.

En el primer volumen sobre *Conversión y gracia en santo Tomás de Aquino*, H. Bouillard escribe: «Cuando evoluciona el espíritu, una verdad inmutable no se mantiene más que gracias a una evolución simultánea y correlativa de todas las nociones [...]. Una teología que no fuera actual sería una teología falsa»[11]. El segundo, *Corpus mysticum. La eucaristía y la Iglesia en la Edad Media*, va firmado por H. de Lubac. También aquí se trata de poner de relieve una evolución no siempre afortunada: el debilitamiento del pensamiento simbólico del misterio Iglesia-Eucaristía desemboca en una valoración unilateral de la «presencia real», aislada de la Iglesia, y por otra parte en una concepción de la Iglesia heredada del individualismo del derecho romano. El volumen 3, sobre Gregorio de Nisa, por J. Daniélou, y el volumen 4, sobre Clemente de Alejandría, por Cl. Mondèsert, estudian a dos grandes autores espirituales cristianos, que pretenden convertir al cristianismo el pensamiento y la cultura de su tiempo. El volumen 5, *Autoridad y Bien común*, por G. Fessard, se mueve por su parte en el interior de las categorías modernas, para construir una filosofía de la sociedad y una antropología. Hemos de añadir a esta lista impresionante dos obras mayores de H. de Lubac, *Sobrenatural* en 1946[12], que tendrá un papel decisivo en la crisis de Fourvière, e *Historia y Espíritu. La inteligencia de la Escritura según Orígenes* en 1950[13].

2. Vinculación con otros movimientos de renovación

En 1964, Y. Congar evoca el clima excepcional de los años de la post-guerra:

> Quienes no vivieron los años 1946-1947 del catolicismo francés se perdieron uno de los más bellos momentos de la historia de la Iglesia. Emergiendo lentamente de la miseria, en la gran libertad de una fidelidad tan profunda como la vida, se buscaba solidarizarse evangélicamente con un mundo con el que como en ninguna otra época de la historia se había estado vinculado, entremezclado. Más tarde hemos vuelto a "descubrir" que el futuro de la Iglesia está vinculado al del mundo, pero entonces esto constituía una evidencia aportada por la experiencia misma[14].

Esta renovación eclesial se vive en varios frentes. En Saulchoir se había tomado la costumbre de recibir regularmente a consiliarios y a militantes de la J.O.C.; los jesuitas ofrecían a los movimientos especializados, en particular a la

11. H. Bouillard, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin. Étude historique*, Aubier, Paris 1944, 219.
12. Cf. t. II, 305-306.
13. Cf. *supra*, 298s.
14. Y. Congar, *Cristianos en diálogo*, o. c., 38

J.A.C. y a la J.E.C., una ayuda espiritual y cultural. En 1941, el cardenal Suhard funda la *Misión de Francia*. Dos años más tarde aparece el informe que el arzobispo había pedido a dos de sus sacerdotes. La obra, *Francia, país de misión*, fechada en 1943[15], sigue impresionando todavía, ya que revela la distancia insospechada que separa al mundo obrero de la Iglesia. De este choque y de las experiencias que tuvieron en Alemania algunos sacerdotes que partieron con los trabajadores reclutados por el Servicio de Trabajo Obligatorio (STO), nacieron en 1944 los primeros «sacerdotes-obreros»[16].

De forma paralela a este apostolado en los ambientes descristianizados, el abate P. Couturier y el padre Y. Congar trabajan con otras personas por un verdadero «ecumenismo católico»[17]. A estas orientaciones de apertura se añade el movimiento litúrgico, concebido desde la guerra en un sentido más pastoral: los dominicos de París fundan en 1943 el *Centro de pastoral litúrgica* y lanzan en 1947 la revista *La Maison-Dieu* y la colección «*Lex orandi*», conjugando las renovaciones litúrgica, bíblica y catequética. Se multiplican las relaciones internacionales entre instituciones y revistas, concretamente con Alemania y con Austria, haciendo posible una colaboración que facilitaría grandemente la preparación del Vaticano II.

Los grandes teólogos de esta época están implicados en esta inmensa renovación práctica y pastoral[18], que conduce a saltarse cierto número de fronteras seculares entre la teología y la pastoral, entre católicos y otras confesiones cristianas, y –en una sociedad en plena evolución– entre clérigos (sacerdotes-obreros) y laicos. Estos movimientos de reforma buscan su apoyo teológico en una vuelta a las fuentes bíblicas y patrísticas, separándose progresivamente de la ortodoxia tomista más estricta. Esto explica las reacciones del magisterio romano.

3. Algunas medidas disciplinares

El primer afectado fue el equipo de Saulchoir, sospechoso desde 1937 de simpatizar con el modernismo. Llamado a Roma en 1938, el padre M.-D. Chenu forma diez proposiciones sin conseguir calmar las aprensiones del magisterio. Continúan las acusaciones y, en 1942, se pone en el Índice su opúsculo sobre Saulchoir y su autor es destituido de su cargo de regente por el padre Thomas Philippe, representante del visitador romano que es el padre Garrigou-Lagrange. Unos días más tarde, mons. Parente publica en el *Osservatore Romano* un artículo que explica los motivos de la condenación: en este texto es donde aparece por primera vez la expresión «nueva teología» (*nouvelle théologie*).

E. Fouilloux ha analizado los documentos y ha recogido cinco acusaciones que se encuentran, por otra parte, en la encíclica *Humani generis*: una culpable mansedumbre ante el modernismo, un relativismo filosófico y teológico que no

15. H. Godin e Y. Daniel, *La France, pays de mission*, L'Abeille, Lyon 1943.
16. Cf. E. Poulat, *Naissance des prêtres ouvriers*. Casterman, Tournai 1965.
17. Cf. E. Fouilloux, *Les catholiques et l'unité chrètienne...*, o. c.
18. Cf. sobre todo Y. Congar, *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*, Inst. de Est. Políticos, Madrid 1953.

ahorra a santo Tomás, el relativismo de las fórmulas dogmáticas, la definición de la teología como una «espiritualidad que ha encontrado instrumentos racionales adecuados a su experiencia religiosa», y finalmente la insistencia en el papel creador que tiene la tradición viva de la Iglesia[19].

Después de la guerra, aumentan las sospechas romanas. Y. Congar habla incluso de un «cambio en la orientación» del pontificado de Pío XII[20] en la segunda mitad de 1946. Dirigiéndose a la Congregación general de los jesuitas y luego al capítulo general de los dominicos, el papa pone en guardia contra una «nueva teología» que ponía en peligro los dogmas inmutables de la Iglesia católica. El clima se va envenenando progresivamente con una serie de artículos y, en junio de 1950, se ven apartados de la casa de estudios de Lión, en la famosa «tartana de Fourvière»: H. de Lubac, H. Bouillard, P. Ganne, E. Delaye y A. Durand.

II. LA ENCÍCLICA *HUMANI GENERIS*

La encíclica apareció apenas dos meses después de estos sucesos, el 12 de agosto de 1950. Según se indica en el título, va dirigida a rechazar «las falsas opiniones que amenazan destruir los *fundamentos de la doctrina católica*». El primer párrafo ensancha de antemano el significado de lo «doctrinal», hablando de los ataques contra «*los principios mismos de la cultura cristiana*». Este hecho es más significativo todavía en cuanto que el texto expone de nuevo las afirmaciones principales de los capítulos I-III de la *Dei Filius*, fijando así la «lectura cultural» de este texto, tal como lo expusimos anteriormente. Aun reconociendo la *posibilidad* para la razón natural de llegar al «conocimiento verdadero y cierto de un solo Dios personal, que con su providencia conserva y gobierna al mundo, así como de la ley natural, impresa por el Creador en nuestras almas» (claro añadido a la *Dei Filius*)[21], la encíclica explica la presencia de «tal discordia y extravío fuera del redil de Cristo» a partir del «estado actual del género humano»[22]: «El entendimiento humano halla dificultad en la adquisición de tales verdades (Dios, providencia y ley natural), ora por el impulso de los sentidos y de la imaginación, ora por las desordenadas concupiscencias nacidas del pecado original»[23].

Se exponen a continuación cuatro errores: la utilización ideológica de la teoría de la evolución para explicar el «origen de todas las cosas» (monismo, panteísmo y materialismo dialéctico), el existencialismo, que, «desdeñadas las esencias de las cosas, sólo se preocupa de la existencia de cada una singularmente», el historicismo, «que ateniéndose sólo a los acontecimientos de la vida humana, socava los fundamentos de toda verdad y ley absoluta», y finalmente una teología (¿dialéctica?) de los que «cuanto con más entusiasmo enaltecen la autoridad de Dios revelante, tanto más rebajan el valor de la razón humana y tanto más ásperamente desprecian el magisterio de la Iglesia»[24]. Ciertamente, los teólogos y filó-

19. E. FOUILLOUX, *Le Saulchoir en procès...*, o. c., 57s.
20. Y. CONGAR, *Cristianos en diálogo*, o. c, 40.
21. Cf. ya *Aeterni Patris: MPC*I, 115s y *supra*, 336.
22. Cf. *Dei Filius*, cap. II: *DzS* 3005; *MI* 414.
23. *Humani generis*: *DzS* 3875s; *MI* 600 (también recoge esta encíclica *MPC* I,228-238).
24. *Ib.*: *DzS* 3877s; *MI* 600s.

sofos católicos tienen que conocer estas opiniones –lo subraya la encíclica–, ya que se encuentra allí a veces «algo de verdad», que hace que esos sistemas «estimulen la mente a investigar y ponderar con más diligencia algunas verdades filosóficas y teológicas». Pero Pío XII condena el «irenismo» que, con el pretexto de reconcilar a los hombres de buena voluntad, no enseñan ya la «verdad integral»:

> Algunos, arrebatados de un imprudente «irenismo», parecen considerar como óbices para la restauración de la unidad fraterna lo que se funda en las leyes y principios mismos dados por Cristo y en las instituciones por él fundadas, o constituye la defensa o sostén de la fe, cayendo lo cual, todo seguramente se uniría, pero solamente para la ruina[25].

Esta condenación de un «irenismo» que subordina la defensa de la verdad a las coyunturas de la comunicación y de la reconciliación supone una cierta comprensión de la «integridad de la fe» como integridad *cultural*, basada en un sistema apologético y epistemológico. La encíclica no niega que haya que «adaptar mejor la ciencia eclesiástica y su método a las actuales condiciones y necesidades», pero reconoce el difícil enfrentamiento que se da entre las leyes y principios doctrinales de la cultura católica con la multitud de culturas humanas:

> No faltan hoy tampoco quienes se atreven a plantear en serio la cuestión de si la teología y sus métodos, tal como con aprobación de la autoridad de la Iglesia se dan en las escuelas, no sólo hayan de perfeccionarse, sino ser de todo en todo reformados, a fin de que el reino de Cristo se propague por todos los lugares de la tierra, entre los hombres de cualquier cultura y de cualesquiera ideas religiosas[26].

Este rechazo de una «reforma completa del método teológico» con vistas a una «inculturación de la fe» (diríamos hoy) revela por contraste los límites culturales de la encíclica y de toda la fase de dogmatización fundamental que ella se encarga de recapitular y de sistematizar por última vez.

1. La estructura del sistema

Las tres partes del texto dibujan la estructura del sistema doctrinal. La primera expone de nuevo el dispositivo de las tres instancias de regulación, tal como se señaló durante esta tercera fase: tras un largo párrafo dedicado al «lenguaje dogmático», se pasa a la definición de las prerrogativas del magisterio y, finalmente, a la reafirmación de los principios y de las normas de la hermenéutica bíblica, fijadas por las tres encíclicas *Providentissimus* (1893), *Spiritus Paraclitus* (1920) y *Divino afflante Spiritu* (1943), terminando todo el panorama con un breve *Syllabus* de errores teológicos particulares.

El orden de la exposición, que parte del *dogma*, es tanto más significativo cuanto que el talante de toda esta parte es cultural y ya filosófico. La encíclica se opone con firmeza a una concepción hermenéutica del dogma cristiano[27], que reposa según ella en tres pilares: «volver en la exposición de la doctrina católica al

25. *Ib.*: *DzS* 3880; *MI* 602.
26. *Ib.*
27. Cf. *supra*, 321 y 324s.

modo de hablar de la sagrada Escritura y de los santos Padres», responder «a las exigencias actuales expresando el dogma por las nociones de la filosofía moderna, ya del inmanentismo, ya del idealismo, ya del existencialismo, ya de cualquier otro sistema», y finalmente aceptar la tesis doctrinal de que «los misterios de la fe jamás pueden significarse por nociones adecuadamente verdaderas, sino solamente por nociones "aproximativas", como ellos las llaman, y siempre cambiantes, por las cuales efectivamente la verdad se indica, en cierto modo, pero forzosamente también se deforma»[28]. Contra esta posición, tachada de «relativismo dogmático», el texto insiste en el vínculo indisoluble, garantizado por el magisterio, entre «la doctrina comúnmente enseñada y los términos con que se expresa»:

> Evidente es además que la Iglesia no puede ligarse a cualquier efímero sistema filosófico; los conceptos y los términos que en el decurso de muchos siglos fueron elaborados con unánime consentimiento por los doctores católicos, indudablemente no se fundan en tan deleznable fundamento. Fúndanse, efectivamente, en los principios y conceptos deducidos del verdadero conocimiento de las cosas creadas, deducción realizada a la luz de la verdad revelada, que por medio de la Iglesia iluminaba, como una estrella, la mente humana. Por eso no hay que maravillarse de que algunos de esos conceptos hayan sido no sólo empleados, sino sancionados por los Concilios ecuménicos, de suerte que no sea lícito separarse de ellos[29].

La insistencia en la experiencia intelectual «varias veces secular» y en el carácter «perenne» de su cultura filosófia, en oposición a la rapidez y a la futilidad de los cambios en la civilización moderna, vuelve a advertirse en la segunda parte del texto sobre la filosofía cristiana, que distingue –como la *Aeterni Patris* (1879)– entre la exposición de los principios y la defensa de la filosofía de santo Tomás.

Recogiendo primero las afirmaciones del concilio Vaticano I sobre las *posibilidades* de la razón humana, la encíclica precisa por primera vez la importancia teologal del «patrimonio» histórico de la filosofía cristiana: la *Dei Filius* y la introducción de la *Humani generis* reconocen, con el tradicionalismo moderado, la necesidad moral de la revelación «para que, *en el estado actual del género humano*, todos puedan conocer con facilidad, con firme certeza y sin mezcla de error alguno, aquellas verdades religiosas y morales que de suyo no son inaccesibles a la razón»[30]; la segunda parte del texto enlaza con esta afirmación, pero añade lo siguiente:

> Mas la razón sólo podrá desempeñar este servicio de modo apto y seguro, si ha sido debidamente cultivada; es decir, cuando estuviere imbuida de aquella sana filosofía, que es ya, de tiempo atrás, como un patrimonio legado por las generaciones cristianas de pasadas edades y que, por ende, goza de una autoridad de orden superior, puesto que el magisterio mismo de la Iglesia ha pesado con el fiel de la revelación los principios y principales asertos de aquél, *lentamente esclarecidos y definidos* por hombres de gran inteligencia[31].

28. *Ib.*: *DzS* 3881s; *MI* 602-603.
29. *Ib.*: *DzS* 3883; *MI* 603.
30. *Ib.*: *DzS* 3876; *MI* 600.
31. *Ib.*: *DzS* 3892; *MI* 607; la *De Filius* oponía de manera polémica el «depósito divino» y el descubrimiento filosófico que hay que perfeccionar: *DzS* 3020; *MI* 418-419.

Volveremos sobre lo que dice el texto del magisterio. La historia de la filosofía, en todo caso, es tratada aquí de forma análoga a lo que dice la *Dei Filius* (capítulo IV) del desarrollo de los dogmas; así pues, el texto propone a continuación una definición de la filosofía cristiana y explicita su forma de desarrollarse:

> Esta filosofía, reconocida y aceptada por la Iglesia, no sólo defiende el verdadero y auténtico valor del conocimiento humano, sino también los principios metafísicos inconcusos –a saber, los de razón suficiente, de causalidad y finalidad– y, finalmente, la consecución de la verdad cierta e inmutable [...].Toda verdad que la mente humana, investigando sinceramente, puede encontrar, no puede ciertamente oponerse a la verdad ya adquirida, puesto que Dios, Verdad Suma, creó y rige el entendimiento humano, no para que diariamente oponga a lo debidamente adquirido contrarias novedades, sino para que, eliminados los errores que hubieran podido deslizarse, construya la verdad sobre la verdad con aquel orden y trabazón con que aparece constituida la naturaleza misma de donde la verdad se extrae[32].

En cuanto a la obligación canónica de formar a los futuros sacerdotes «según el método, la doctrina y los principios del Doctor Angélico»[33], el texto la defiende frente a las dos posiciones críticas que consideran a la filosofía tomista como «monumento de otras épocas»: la primera objeta «que la filosofía *perenne* es solamente una filosofía de las esencias inmutables, mientras la mente actual tiene que considerar la "existencia" de cada cosa y la vida en su perenne fluencia»[34]. La oposición a este tipo de filosofía revela en última instancia la dificultad fundamental del magisterio, continua desde la crisis modernista, para aceptar la historicidad de las culturas humanas como lugar teológico de una verdadera inteligencia hermenéutica de la fe. Así pues, el texto vuelve con toda naturalidad a la afirmación principal de la primera parte: los que critican la filosofía del Aquinate «parecen insinuar que cualquier filosofía o doctrina, con algunas añadiduras o correcciones, si fuere menester, puede compaginarse con el dogma católico. No hay católico que pueda poner en duda que ello es absolutamente falso»[35]. La segunda posición filosófica criticada por la encíclica –esta vez de orden antropológico– tiene que ver con el blondelismo:

> Una cosa es reconocer su fuerza a la disposición afectiva de la voluntad para ayudar a la razón a un conocimiento más firme y cierto de las verdades morales[36] y otra lo que pretenden estos innovadores: a saber, atribuir a las facultades volitiva y afectiva cierta fuerza de intuición y que el hombre, cuando por el discurso de la razón no pueda determinar qué es lo que debe abrazar como verdadero, se incline a la voluntad, por la que decidiendo libremente elija entre opiniones opuestas, en una confusa mezcla de conocimiento y acto de voluntad[37].

La tercera parte de la encíclica completa el sistema epistemológico, tratando «de algunas cuestiones que, si bien se refieren a las ciencias que llaman ordina-

32. *Ib.* : *DzS* 3892; *MI* 607-608.
33. El texto cita el *CIC* (1917), can. 1366, §2
34. *Ib.* : *MI* 608.
35. *Ib.*
36. Posición del Doctor común, que la encíclica reconoce desde la introducción.
37. *Ib.*: *MI* 609.
38. *Ib.* :*MI* 610.

riamente "positivas", se relacionan (*connectuntur*) más o menos con las verdades de la fe»[38]. El campo del saber, llamado «conexo»[39], es de hecho el lugar más sensible de las transformaciones culturales de la imagen del mundo y el lugar en donde la libertad de los investigadores, reconocida en principio desde la *Dei Filius*, tropieza con las prerrogativas del magisterio. El texto recuerda ciertas «reglas de prudencia» y la distinción elemental entre el «hecho» y la «hipótesis», sin tener en cuenta la posición epistemológica de las «teorías» científicas, tratadas aquí como «doctrinas». El objetivo de esta parte es establecer una jerarquía en el interior del campo de lo «conexo»[40]: al pasar de la biología (evolución), a la antropología (poligenismo) y a las ciencias históricas (los once primeros capítulos del Génesis), se va restringiendo progresivamente el espacio de la libertad.

2. El papel del magisterio

Tratada de manera más específica en la primera parte, la cuestión de las prerrogativas del magisterio atraviesa de hecho todo el texto en su conjunto. En efecto, Pío XII no defiende solamente la identidad entre la doctrina católica y toda una cultura que hay que ir adaptando con prudencia –en función de «las nuevas cuestiones que la cultura moderna y el progreso hacen actuales»[41]; regula además este proceso de adaptación trazando fronteras precisas entre los diversos terrenos, «señaladamente acerca de los principios y asertos principales», que caen bajo la autoridad eclesial, y los que «la Iglesia deja a la libre discusión de los entendidos»[42].

La primera parte comienza estableciendo un vínculo entre «estos amadores de novedades que desprecian la teología escolástica» y los que «desprecian el magisterio mismo de la Iglesia, que en tan alto grado aprueba con su autoridad aquella teología»[43]. Contra la imagen de un magisterio que impide el progreso y la ciencia, el texto recuerda y concreta tres puntos:

1. «Este sagrado magisterio ha de ser para cualquier teólogo en materias de fe y costumbres la norma próxima y universal de la verdad»[44]. Esta afirmación global, formulada de este modo por primera vez en un texto magisterial, va seguida de un recuerdo de la conclusión de la *Dei Filius*, que constituyó en los primeros debates de 1870 un punto de discrepancia importante entre la mayoría y la minoría, que temía una anticipación tácita de la definición de la infalibilidad pontificia[45]; los fieles, dice la encíclica, tienen el deber «de evitar también aquellos

39. Cf. *supra*, 222s; 264s; 343.

40. Cf. ya la intervención de mons. Ginoulhiac en el Vaticano I: H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch...*, o. c., 419s.

41. *Ib.* : *MI* 610.

42. *Ib.* : *DzS* 3893; *MI* 607.

43. *Ib.* : *DzS* 3884; *MI* 604.

44. *Ib.*

45. Temor que se aplacó entonces por las explicaciones de mons. Gasser (*Mansi* 51, 424), que afirma que esta declaración no cambia en nada el grado de obligación que se debe a los actos de la Santa Sede.

errores que más o menos se aproximan a la herejía y, por ende, de guardar también las constituciones y decretos con que esas erróneas opiniones han sido prohibidas y proscritas por la Santa Sede»[46].

2. El texto precisa entonces el estatuto de las encíclicas situándolas en el terreno del «magisterio ordinario» (habiendo desaparecido el «-y-universal»), sin que se comprometa sin embargo en ello el «poder supremo», es decir la infalibilidad pontificia:

> Tampoco ha de pensarse que no exige de suyo asentimiento lo que en las encíclicas se expone, por el hecho de que en ellas no ejercen los pontífices la suprema potestad de su magisterio; puesto que estas cosas se enseñan por el magisterio ordinario, al que también se aplica lo de «quien a vosotros oye, a mí me oye» (Lc 10,16), y las más de las veces, lo que en las encíclicas se propone y se inculca, pertenece ya por otros conceptos a la doctrina católica. Y si los sumos pontífices en sus documentos pronuncian de propósito sentencia sobre alguna cuestión hasta entonces discutida, es evidente que esa cuestión, según la mente y voluntad de los mismos pontífices, no puede ya tenerse por objeto de libre discusión entre los teólogos[47].

3. Sobre la base de estas dos precisiones, la encíclica define el papel de los teólogos, situando su trabajo antes y después del juicio magisterial. La libre discusión sobre las cuestiones disputadas en teología desaparece cuando el juicio magisterial detiene el debate[48], para que los teólogos puedan «indicar de qué modo se halla en las sagradas Letras y en la tradición, explícita o implícitamente, lo que por el magisterio vivo es enseñado». La encíclica hace intervenir aquí la «teoría de las dos fuentes»[49], afirmando que «ambas fuentes de la doctrina divinamente revelada contienen tantos y tan grandes tesoros de verdad, que realmente jamás se agotan»[50]. La regla que se da entonces a los teólogos es la de que expliquen lo que sigue estando oscuro a partir de las decisiones tomadas por el magisterio:

> Si la Iglesia ejerce esta función suya [...], ora por el ejercicio ordinario, ora por el extraordinario de la misma, es de todo punto evidente ser método falso el que trata de explicar lo claro por lo oscuro, y es preciso que todos sigan justamente el contrario[51].

En cuanto a la *extensión* de las prerrogativas del magisterio, hay que recoger varias indicaciones dispersas por todo el texto: se refieren en particular a las «nociones filosóficas» necesarias para la «expresión de las verdades de fe» (por ejemplo, la de «transustanciación»)[52] y a los «principios y afirmaciones principales» de la filosofía:

46. *Ib.* : *DzS* 3884 y 3045; *MI* 604 y 421.
47. *Ib.* : *DzS* 3885; *MI* 604-605. Precisión que rcoge la «profesión de fe» de 1989; esta parte se cita a continuación en la *Instrucción sobre la vocación elesial del teólogo* 23: *DC* 87 (1990) 693-701.
48. *Ib.* : *DzS* 3885;*MI* 605.
49. Cf. *supra*, 147s.
50. *Ib.* : *DzS* 3885; *MI* 605; en contra de la prudencia de la *Dei Filius*, el texto identifica revelación y doctrina.
51. *Ib.*
52. *Ib.* : *DzS* 3883 y 3891; *MI* 603 y 609.

> Al magisterio de la Iglesia incumbe, por divina institución, no sólo custodiar e interpretar el depósito de la verdad divinamente revelada, sino también vigilar sobre las mismas disciplinas filosóficas, a fin de que los dogmas católicos no sufran daño alguno por las ideas no rectas[53].

En cuanto al trato de lo «conexo» en las ciencias positivas, la encíclica exige la sumisión en principio al «juicio de la Iglesia»[54], a quien corresponde establecer la concordancia o la no-concordancia de tal o cual hipótesis científica con el depósito de la fe.

3. Cuestiones particulares

Basándose esencialmente en la estructura del «método teológico», la encíclica establece una lista de varios errores particulares, que podemos agrupar en cuatro grupos capitales:

1. Una primera serie se refiere a cuestiones de teodicea y de ética; concretamente, «la razón humana puede realmente con solas sus fuerzas y luz natural alcanzar conocimiento verdadero y cierto de un Dios personal»; temas ya tratados por el Vaticano I en la *Dei Filius* (cap. I-II)[55].

2. Viene a continuación la defensa del sentido literal o histórico de las Escrituras, en oposición a la «nueva exégesis, que se llama simbólica y espiritual» o a la interpretación mitológica de los once primeros capítulos del *Génesis*. La razón de esta defensa, prudente, es de tipo doctrinal:

> Esos mismos capítulos contienen en estilo sencillo y figurado y acomodado a la inteligencia de un pueblo poco culto, tanto las principales verdades en que se funda la eterna salvación que debemos procurar, como una descripción popular del origen del género humano y del pueblo elegido.

En torno a esta visión lineal de la historia de la humanidad se mueven varios problemas: la condenación del poligenismo, ligada a la cuestión del pecado original, la afirmación de la gratuidad de lo sobrenatural y la defensa de la teoría de la satisfacción vicaria de Cristo[56].

3. Un tercer punto, relativo a la Eucaristía, afecta también a la sustitución del lenguaje tradicional de la Iglesia sobre la transustanciación por un lenguaje simbólico, de tal manera que «la presencia real de Cristo en la santísima Eucaristía se reduzca a una especie de simbolismo, en cuanto que las especies consagradas sólo son signos eficaces de la presencia espiritual de Cristo y de su íntima unión con los fieles miembros de su Cuerpo místico»[57].

4. El último punto se refiere a la doctrina «según la cual el Cuerpo místico de Cristo y la Iglesia católica romana son una sola y misma cosa (*unum idemque es-*

53. *Ib.*: *DzS* 3894; *MI* 609.
54. *Ib.*: *DzS* 3896; *MI* 610.
55. *Ib.*: *DzS* 3890; *MI* 600-609.
56. *Ib.*: *DzS* 3888, 3891, 3897, 3898: *MI* 600-610.
57. *Ib.*: *DzS* 3891: *MI* 606.

se). Algunos reducen a una fórmula vana la necesidad de pertenecer a la Iglesia verdadera para alcanzar la salvación eterna»[58].

4. EVALUACIÓN

La encíclica causó un verdadero choc entre los que, desde hacía veinte años, intentaban renovar el método teológico. Estaba claro para todo el mundo que aludía a «las novedades francesas»; lo demostraba la destitución de los profesores de Lión[59].

Sin embargo, el texto mismo es prudente, acumulando las distinciones y dejando a cada uno la tarea de rectificar sus posiciones. La *Nouvelle Revue Théologique* y la *Revue Thomiste* la publicaron, acompañándola en ambos casos de un comentario moderado. Las *Recherches de science religieuse* y la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* no hablaron de ella. Pero los teólogos en cuestión fueron condenados al silencio sobre los puntos calientes. H. de Lubac se dedicó al estudio del budismo. ¿Se aludía a Y. Congar en la condenación del «falso irenismo»? Le tranquilizaron a este respeto, pero le prohibieron reeditar *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia* (1950)[60]. Entre las medidas que jalonan el final del pontificado de Pío XII, la más significativa fue la prohibición de los sacerdotes-obreros en enero de 1954. Afectadas ya en 1942, las provincias dominicanas de Francia pasan por una nueva prueba: teólogos, responsables de centros de enseñanza y dominicos obreros tuvieron que dimitir; todos acataron las decisiones de Roma. Y. Congar fue enviado a Jerusalén, y luego a Inglaterra. M.-D. Chenu marchó a Rouen[61].

Este vendaval sobre Francia no puede, sin embargo, explicar por completo las dimensiones y el carácter tan constructivo de la encíclica. Hoy se sabe que Pío XI y Pío XII habían pensado en convocar un concilio. Pío XI, en 1923, consultó al episcopado universal, sin que siguiera adelante el proyecto; Pío XII, por sugerencia del cardenal Ruffini, emprendió la prosecución del concilio Vaticano I para refutar los errores modernos. La comisión preparatoria, dirigida por mons. Ottaviani, se reunió por primera vez en marzo de 1948; se nombró una comisión conciliar central en febrero de 1949. En enero de 1951, el papa decidió renunciar al proyecto, sin duda por las divergencias importantes que surgieron dentro de la comisión. Pero utilizó para su encíclica varios materiales ya preparados por la comisión conciliar[62].

58. *Ib.* : *DzS* 3891: *MI* 606-607; sobre este último punto, cf. la carta del Santo Oficio al arzobispo de Boston (1949) contra una interpretación rigorista de este adagio: cf. t. III, 394.

59. Cf. la carta del R. P. J. B. JANSSENS, general de los jesuitas, *De exsecutione Encyclicae "Humani generis"* (11 febrero 1951): *ARSJ* XII (1951) 47-72 y 72-94: «La encíclica se refiere a un movimiento de ideas bastante complejo en el que han tomado parte algunos de los nuestros, y en el que algunos de ellos han jugado un papel preponderante» (p. 47). El corpus de la carta hace pasar al primer plano el *syllabus* de «errores particulares».

60. Para màs detalles, cf. *Cristianos en diálogo*, o. c., 45s.

61. Cf. F. LEPRIEUR, *Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres ouvrieus*, Plon/Cerf, Paris 1989.

62. Cf. G. CAPRILE (ed.), *Il Concilio Vaticano II*. Vol. 1, *L'annunzio e la preparazione 1959-1960*, La Civiltà Cattolica, Roma 1966, 15-35 y sobre todo 28.

5. Transición: Fin y comienzo

Hablar de «fin» nos lo sugiere lo que acabamos de decir sobre la preparación secreta de un nuevo concilio y lo que sabemos por la continuación de la historia. Más profundamente, la hipótesis de un fin implica ya una lectura del Vaticano I y de su recepción, así como una toma de posición sobre la continuidad y la discontinuidad entre los dos concilios.

Para comprender la evolución del dogma católico en los siglos XIX y XX, ¿se puede utilizar la teoría del «cambio paradigmático», desarrollada en particular por Th. S. Kuhn para comprender la historia de las ciencias (que no llegó a aplicarla a las ciencias humanas ni a la teología)?[63] Llamando la atención sobre el vínculo tan estrecho que se da entre el desarrollo socio-histórico de las escuelas científicas y las modificaciones conceptuales de sus teorías[64], Kuhn distingue entre el estado de una «ciencia normal», ligada a una visión del mundo, las «crisis» que sufre como consecuencia de descubrimientos inesperados y difíciles de integrar, y el «cambio paradigmático» que entonces *puede* producirse; sin embargo, esto se realiza bajo ciertas condiciones, ya que la historia de las ciencias, que no se hace por acumulación ni sigue una evolución lineal, conoce varios conflictos entre «paradigmas competitivos». Cada grupo se apoya entonces en sus propias reglas para defenderlos. Pero la argumentación lógica que funciona fácilmente en el interior de una «ciencia normal» encuentra su límite cuando se trata de aceptar o de rechazar la entrada en un nuevo paradigma. Aparecen entonces toda clase de discursos de persuasión, acompañados de fenómenos de violencia, de censura o de excomunión mutua. Así, la escuela de teología de Saulchoir o, más ampliamente, los partidarios de la «nueva teología» proponen un nuevo paradigma teológico en oposición al tomismo romano que, negándose a reconocerse como escuela, defiende su identidad con el magisterio supremo[65].

Esta identidad se apoya justamente en la larga evolución que acabamos de trazar. En efecto, se ha constituido una «ciencia normal», simbiosis perfecta entre un cierto tipo de teología y lo que se considera desde ahora como «dogma católico», que va desde una doctrina de las Escrituras, a través de una definición de lo dogmático, hasta una visión del mundo basada en la filosofía tomista. Al no haber discutido la segunda constitución sobre la Iglesia, el Vaticano I había dejado abierta la cuestión de la extensión de la infalibilidad eclesial y pontifica. En esta indeterminación es en la que se injertan las ampliaciones ulteriores que hemos señalado; apoyándose en la relación ya establecida entre el primado de jurisdicción y la soberanía doctrinal, el magisterio da la vuelta a la interpretación *exclusiva* del «cuando habla *ex cathedra*», defendiendo su autoridad sobre la visión del

63. Cf. Chr. Theobald, *Les "changements de paradigmes" dans l'histoire de l'exégèse et le statut de la vérité en théologie*: *RICP* 24 (1987) 79-111 y H. Küng, *Une théologie pour le 3e millénaire*, Seuil, Paris 1989, 173-235.

64. Según Kuhn, la noción de «paradigma» designa un modelo o perspectiva global de comprensión, ligados a una visión del mundo o un mundo imaginario; el «paradigma» constituye el objeto teórico de los investigadores, la identidad de su grupo y su manera de reproducirse (a través de manuales, por ejemplo).

65. Cf. E. Fouilloux, *Le Saulchoir en procès...*, o. c., 59.

mundo y ensanchando progresivamente el terreno de lo «definitivo», sustrayéndolo de la discusión libre entre teólogos y filósofos.

Esta «ciencia normal» sufre diferentes «crisis» que se producen en todos los niveles del sistema, en la interpretación de las Escrituras, en las relaciones entre el dogma y la historia y en las cuestiones culturales y filosóficas, que conducen a la formación de varios paradigmas competitivos: el paradigma liberal, el hermenéutico y el del «tradicionalismo moderado», una especie de nebulosa en donde se encuentran corrientes tan diversas como la herencia de la escuela romántica de Tubinga y la de la apologética de Blondel. Sus diferencias los vuelven a todos frágiles frente a la imponente teología romana. Después de la crisis modernista y a partir de los años treinta, es sobre todo el paradigma del «tradicionalismo moderado» el que empieza a tomar cuerpo, antes de recibir, también él, la censura romana el año 1950.

Estas crisis repetidas tienen seguramente una influencia en la construcción de las «murallas» del sistema, llamadas por los historiadores «estrategias de inmunización». Pero hay que subrayar sobre todo que las dos guerras mundiales han hecho notablemente creíbles estas defensas, nacidas de las aprensiones del magisterio ante las amenazas apocalípticas que pesan sobre los fundamentos de la sociedad. Por otra parte, no se puede negar que las diferentes subculturas confesionales, y en particular la cultura católica, nacidas después del Congreso de Viena (1815), pudieron rendir un servicio real en el siglo XIX y la primera mitad del XX: supieron actuar sobre los efectos perversos de la primera fase de la modernización (industrialización y transformaciones sociales); los trataron, dando a sus adeptos un conjunto de orientaciones que les permitían vivir esas primeras fracturas de las sociedades europeas[66]. Si el conjunto de las sociedades europeas sufrieron efectivamente, durante la primera mitad del siglo XX, el juicio terrible de la historia, cabe preguntarse si las crisis de las que acabamos de hablar no anunciarán otro «juicio», esta vez en el interior mismo de la Iglesia.

66. Cf. F.-X. KAUFMANN, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Mohr, Tübingen 1989, 216-222.



Cuarta Fase

EL CONCILIO VATICANO II Y SUS RESULTADOS



CAPÍTULO XII

El concilio y la «forma pastoral» de la doctrina

por CHR. THEOBALD

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: *El concilio de Juan y Pablo. Documentos pontificios sobre la preparación, desarrollo e interpretación del Vaticano II* (ed. J. L. Martín Descalzo), BAC, Madrid 1967.– *Documentos del Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones*. BAC, Madrid 1966.– *Acta synodalia sacrosancti Concilii oecumenici Vaticani II*, Typis Poliglottis Vaticanis, 1970-1980.

R. LAURENTIN, *Bilan du Concile. Histoire, textes, commentaires*, Seuil, Paris 1966.– R. ROUQUETTE, *La fin d'une chrétiente*, Cerf, Paris 1968, 3 vols.– Ph. LEVILLAIN, *La mécanique politique de Vatican II. La majorité et l'unanimité dans un concile*, Beauchesne, Paris 1975.– Y. CONGAR, *Le concile de Vatican II: son Église, peuple de Dieu et corps du Christ*, Beauchesne, Paris1984.– G. ALBERIGO (ed.), *Jean XXIII devant l'histoire*, Seuil, Paris 1989; *Ecclesiologia in divenire. A proposito di "concilio pastorale" e di Osservatori a-cattolici al Vaticano II*, Ist. per le Scienze religiose, Bologna 1990; *Critères herméneutiques pour une histoire de Vatican II*, en M. LAMBERIGTS y C. SOETENS, *À la veille du Concile de Vatican II. Vota et réactions en Europe et dans le catholicisme oriental*, Leuven, Peters 1992, 12-23.– G. ALBERIGO, A. MELLONI (eds.), *Verso il Concilio Vaticano II (1960). Passaggi e problemi della preparazione conciliare*, Marietti, Genova 1993.– F. GUILLEMETTE, *Théologie des conférences épiscopales. Une herméneutique de Vatican II*, Bellarmin / Cerf, Montréal /Paris 1994.– G. ALBERIGO, J. A. KOMOCHAK (eds.), *History of Vatican II*, vol. I: *Announcing and Preparing Vatican Counciul II. Toward a new Era in Catholicism*, Orbis / Peeters, Maryknoll / Leuven 1995.- N. SILANES, *«La Iglesia de la Trinidad»*. La Santísima Trinidad en el Vaticano II. Estudio genético-teológico, Secretariado Trinitario, Salamanca 1981.

El acontecimiento se produjo en la basílica de San Pablo extra-muros, el 25 de enero de 1959, fiesta de la conversión del apóstol Pablo; elegido tan sólo hacía tres meses, Juan XXIII (1958-1963) anuncia ante un pequeño grupo de cardenales su proyecto de reunir un sínodo diocesano para la ciudad de Roma, de celebrar un concilio ecuménico y de emprender una reforma del *Código de derecho canónico* de 1917. Totalmente inesperado, el anuncio de un concilio suscita un enorme entusiasmo entre los católicos, que tienen la sensación de estar viviendo una encrucijada histórica. Es la época de la guerra fría entre los dos bloques del Oeste y del Este: en agosto de 1961, el mundo libre asiste pasivamente a la cons-

trucción del muro de Berlín, pero el año siguiente resiste al imperio soviético en la crisis de Cuba. Paralelamente, la descolonización llega a su plenitud: en 1962, acaba la guerra de Argelia. En el hemisferio norte, la industrialización pasa un nuevo umbral y los medios de comunicación social influyen cada vez más en las mentalidades. En los países en vías de desarrollo se manifiestan los primeros signos de una oposición a la economía de explotación de los países ricos:

> Haciendo nuestra la recomendación de Jesús de que sepamos distinguir los signos de los tiempos (Mt 16,4) –escribe el Papa en la bula de convocación *Humanae salutis* (25 diciembre 1961)–, creemos columbrar en medio de tantas tinieblas no pocos indicios que nos hacen concebir buenas esperanzas sobre la suerte de la Iglesia y de la humanidad[1]

Situando al futuro concilio en la aurora de una edad nueva de la humanidad y de la Iglesia, Juan XXIII no elimina de momento todas las vacilaciones sobre la orientación exacta de su proyecto. Se necesita algo de tiempo para que se precise en su espíritu la finalidad del nuevo concilio y para que pueda articularse su deseo ecuménico de la unidad de todos los cristianos con la necesidad de una reforma profunda del catolicismo[2]. No parece convenirle ninguno de los modelos de la tradición conciliar de la Iglesia. Pero el papa recoge la imagen directora de un «nuevo Pentecostés»[3] que se le impone, ya desde el primer año, para honrar «el carácter excepcional de la coyuntura histórica actual» y «la obligación, para la Iglesia, de enfrentarse a ella por medio de una renovación radical»[4]. Que el futuro concilio se llame Vaticano II es el signo de esta novedad[5]. Poniendo fin oficialmente de este modo al concilio Vaticano I, esta denominación deja sin embargo planear una duda sobre sus mutuas relaciones.

Después de amplias consultas (organizadas por una comisión ante-preparatoria, formada en Pentecostés de 1959), el papa instituyó en Pentecostés de 1960 diez comisiones preparatorias y tres secretariados, correspondientes a una Congregación o a un organismo de la Curia, a excepción del apostolado de los laicos y de la unidad cristiana, que son de hecho la gran novedad de este organigrama. El conjunto estaba coordinado por una Comisión central. Ciertamente, Juan XXIII reforzó el carácter internacional de estas instancias e insistió en la «distinción» entre la «estructura y la organización del concilio ecuménico» y «las fun-

1. Bula de indicción del concilio Vaticano II, *Humanae salutis* (25 diciembre 1961): *CJP* 370-376.

2. He aquí lo que escribe R. ROUQUETTE en octubre de 1959: «Parece, pues, que el pensamiento de Juan XXIII oscila todavía entre dos concepciones de los objetivos del concilio: o bien hacer de él un modelo de unidad en la pureza doctrinal y disciplinar, estímulo para los no-católicos para que busquen una unidad más real que tienda a la reunión con la Iglesia romana –tal es lo que aparece con mayor frecuencia en las palabras del papa–; o bien hacer del concilio un instrumento más directo de unificación de la cristiandad»: R. ROUQUETTE, *La fin d'une chrétienté*, o. c., I, 33.

3. Cf. el mensaje al clero de las tres Venecias (21 abril 1959): *CJP*, 247-248; y las homilías de Pentecostés 1959: *CJP* 250-253; y de Pentecostés 1960: *CJP* 312-321.

4. Cf. G. ALBERIGO - J. A. KOMONCHAK, *History of Vatican II*, o. c., I, 42.

5. Decidido ya en julio de 1959: cf. G. ALBERIGO - J. A. KOMONCHAK, *o. c.*, I, 50 y publicado en el *motu proprio Superno Dei nutu* del 5 junio 1960, que abrió la fase preparatoria del concilio: «Estatuimos también que, por la sede donde se celebraría, el futuro concilio se llamará Vaticano II»: *CJP*, 309.

ciones ordinarias y características de los diversos dicasterios y Congregaciones» romanas[6]. Pero esta distinción resultó pronto difícil de mantener: este fue el problema principal del futuro concilio desde antes de su preparación,comprometiéndose desde 1960 según dos lógicas cada vez más divergentes[7].

Orientadas quizás por el anuncio simultáneo de una reforma del derecho canónico, las *Comisiones*, que trabajan en el mayor secreto, prosiguen de hecho, a pesar de la resistencia de algunos de sus miembros, *la dinámica doctrinal y disciplinar* del Vaticano I, esbozada de nuevo en 1948 e interrumpida tres años más tarde[8]. Esto se reveló al comienzo del concilio, cuando fueron rechazados por la mayoría de los padres la mayor parte de los esquemas. De forma paralela, el anuncio de 1959 y los diferentes actos de Juan XXIII provocaron el entusiasmo de una gran parte del pueblo cristiano y suscitaron esperanzas e iniciativas innumerables en la línea de las diversas renovaciones ya realizadas[9]. Esta manifestación del *sensus fidei*[10] se reconoce más bien en la *orientación pastoral* de los primeros discursos del papa, que relaciaona su propia misión a la imagen evangélica del buen Pastor (Jn 10)[11]. Su proyecto de un concilio pastoral que renovase la experiencia de Pentecostés por el anuncio del Evangelio en las circunstancias actuales de la historia[12] obedece a una lógica muy distinta de la del trabajo de las Comisiones. Encuentra su primera formulación en la bula de convocatoria (Navidad 1961), que señala por lo menos su principio: «se trata de poner en contacto al mundo moderno con las energías vivificadoras y perennes del Evangelio»[13].

Pero en aquella época los protagonistas de esta segunda perspectiva no tienen más que una idea muy vaga de lo que implica en realidad la reforma tan deseada del catolicismo. Lo indica Y. Congar, pensando incluso que el concilio venía veinte años antes de lo debido, dada la inmovilidad de la cultura católica, tan fuertemente centralizada y jerarquizada. Por esta razón ninguno de los movimientos que habían trabajado por la renovación eclesial, exceptuando el de los liturgistas, llegaron a pensar eficazmente en los trabajos de las Comisiones romanas. El cardenal Bea, exégeta y antiguo rector del Instituto *Bíblico* de Roma, era perfectamente consciente de ello y el Secretariado para la unidad se convirtió en el único lugar conciliar en donde empezó a elaborarse otro pensamiento. En 1962 invitó a las Iglesias ortodoxas y al Consejo ecuménico de las Iglesias a enviar observadores oficiales que actuaron a su manera en las deliberaciones conciliares.

Juan XXIII pareció que dejaba tranquilamente que se desarrollasen estas dos lógicas. Algunos obispos (Frings, Léger, los obispos holandeses) y teólogos (Rahner, Schillebeeckx) de la futura mayoría empezaron a reaccionar ante lo que se filtraba de las Comisiones preparatorias, pero bastante tarde. Esto explica las dificultades que se encontraron más tarde para elaborar, tras el rechazo de los es-

6. *CJP*, 309-312.
7. Es también ésta la tesis de G. Alberigo: cf. G. ALBERIGO - J. A. KOMONCHAK, *o. c.*., I, 506.
8. Cf. *supra*, 368s.
9. Cf. *supra*, 358-360.
10. Cf. G. ALBERIGO - J. A. KOMONCHAK, *o. c.*, I, 506.
11. Cf. la homilía de Juan XXIII, el día de su coronación (4 noviembre 1958): *DC* 55 (1958) 1474s.
12. Cf. *DC* 57 (1960) 805.
13. *CJP*, 370.

quemas preparatorios, unos textos realmente nuevos. Así pues, el escenario del concilio comenzó a organizarse[14] con la negociación entre los diversos actores, no solamente entre el concilio (rápidamente dividido entre mayoría y minoría) y el papa, sino también entre estas dos instancias y la curia romana, depositaria de muchos de los textos preparatorios. La opinión pública ejerció al acercarse el momento de la apertura un presión cada vez más fuerte.

Lo que estaba en juego en este debate era la difícil aparición de *una nueva manera de relacionarse con el patrimonio dogmático* del catolicismo. Presentaremos aquí un primer esbozo del mismo, tal como se presentó tras una larga preparación en el discurso de apertura del concilio, pronunciado por Juan XXIII el 11 de octubre de 1962. A continuación , trazaremos su evolución durante los cuatro períodos del concilio, antes de interrogarnos sobre el proyecto global del Vaticano II y de exponer los ejes que tienen que ver con la teología fundamental.

I. LA APERTURA

En el discurso del 11 de octubre de 1962 *Gaudet mater Ecclesia*, verdadera carta del concilio, se dibuja con limpidez la transformación de lo «dogmático» que acabamos de evocar. Juan XXIII sitúa el Vaticano II en la historia de los concilios, recuerda su origen en una inspiración personal y señala una triple orientación a sus trabajos.

1. UN NUEVO ESPÍRITU

Expresando su total desacuerdo «de esos profetas de calamidades, que siempre están anunciando infaustos sucesos, como si fuese inminente el fin de los tiempos», Juan XXIII propone una lectura «sapiencial» de la historia humana:

> En el presente orden de cosas, en el cual parece apreciarse un nuevo orden de relaciones humanas, es preciso reconocer los arcanos designios de la Providencia divina que, a través de los acontecimientos y de las mismas obras de los hombres, muchas veces sin que ellos lo esperen, se llevan a término, haciendo que todo, incluso las adversidades humanas, redunden en bien para la Iglesia[15].

Fácilmente recuerda uno el modelo apocalíptico que subyace al prólogo de la *Dei Filius* y a otros textos de esta época. ¿Aludirá aquí a ellos la *Gaudet mater Ecclesia*?[16] De todas formas, este discurso transmite una visión muy distinta del mundo, que volveremos a encontrar en uno de los últimos textos del concilio, la *Constitución pastoral Gaudium et Spes* (GS). La confianza absoluta en la presencia de Dios en la historia de la humanidad se conjuga en el espíritu del papa con una nueva atención a la capacidad de aprendizaje de los humanos:

14. Cf. G. ALBERIGO - J. A. KOMONCHAK, o. c., I, 506-508.
15. *CJP*, 513. El subrayado es nuestro.
16. Cf. *ib.*: «tales son quienes en los tiempos modernos no ven otra cosa que prevaricación y ruína. Dicen y repiten que nuestra hora, en comparación con las pasadas, ha empeorado».

> [Los hombres] cada vez están más convencidos –dice el papa– del máximo valor de la dignidad de la persona humana y de su perfeccionamiento y del compromiso que esto significa. Lo que más cuenta es que la experiencia les ha enseñado que la violencia causada por el poder de las armas y el predominio político de nada sirven para una feliz solución de los graves problemas que los afligen[17].

Este respeto por la autonomía de la historia va a la par con una comprensión menos «exterior» y más modesta del papel de la Iglesia, que «piensa que hay que remediar a los necesitados mostrándoles la validez de su doctrina sagrada más que condenándolos»[18].

2. La doctrina cristiana

Ésta será la preocupación principal del futuro concilio. Pero Juan XXIII le da a esta tarea un marco nuevo. Propone en primer lugar una «concentración» del misterio cristiano, una especie de fórmula breve, en torno a su arraigo antropológico («el hombre entero») y a su orientación escatológica («el fin establecido por Dios para nosotros»[19]:

> En realidad, ha habido siempre en la Iglesia, y hay todavía, quienes, buscando con todas sus energías la práctica de la perfección evangélica, rinden una gran utilidad a la sociedad. De hecho, de sus ejemplos de vida, constantemente practicados, y de sus iniciativas de caridad, adquiere vigor e incremento cuanto de más alto y más noble hay en la sociedad humana[20].

Esta primera reflexión, que anuncia ya los textos clave del concilio sobre la vinculación entre la dignidad de los hijos de Dios y la humanización de la vida humana, va seguida de una breve exposición sobre las relaciones que tiene este misterio con el momento presente de la historia:

> Pero a fin de que ésta *doctrina* alcance los múltiples campos de la actividad humana referentes al individuo, a la familia, a la sociedad, es necesario, ante todo, que la Iglesia no se separe del patrimonio sagrado de la verdad recibida de los Padres. Pero al mismo tiempo tiene que mirar al presente, considerando las nuevas condiciones y formas de vida introducidas en el mundo moderno, que han abierto nuevas rutas al apostolado católico[21].

Son precisamente los «admirables descubrimientos» del genio humano y los progresos de la ciencia de la que *hoy nos aprovechamos*, los que mueven a la Iglesia a repetir su arraigo antropológico y la orientación escatológica de su *doctrina apostólica*. Sobre esta doble base, Juan XXIII define solemnemente «la tarea doctrinal del XXI concilio ecuménico», asignándole un *nuevo principio hermenéutico*. El hecho de que este texto, redactado en italiano, haya sido corregido

17. *Ib*, 517; cf. también la primera aparición de esta temática: *ib*., 513, en el párrafo sobre los profetas de calamidades que «se comportan como quienes nada tienen que aprender de la Historia»
18. *Ib*., 516.
19. *Ib*., 514.
20. *Ib*., 515.
21. *Ib*.

a continuación en la versión latina[22], es el signo de su difícil recepción en los ambientes de la Curia.

Se trata ciertamente de transmitir la doctrina católica en su integridad, «sin atenuación». Pero el papa excluye de antemano dos posibles malentendidos en relación con esta integridad doctrinal: el de confundirla con un inmovilismo vuelto al pasado o el de no admitir más que un desarrollo repetitivo o por acumulación:

> Si la tarea principal del concilio fuera discutir uno u otro artículo de la doctrina fundamental de la Iglesia, repitiendo con mayor difusión la enseñanza de los Padres y teólogos antiguos y modernos, que suponemos conocéis y que tenéis presente en vuestro espíritu –añade el papa con humor–, para esto no era necesario un concilio[23].

Esta observación que contradice –casi de pasada– la lógica preparatoria del concilio, mantenida en continuidad directa con el Vaticano I– introduce lo que podemos llamar un «cambio de orden» o «paradigmático». Se pasa *primero* del *contenido* de la doctrina a su *recepción*, basada en una atención nueva a su fuerza de transformación espiritual:

> Sin embargo, de la adhesión renovada, serena y tranquila, a todas las enseñanzas de la Iglesia, en su integridad, transmitida con la precisión de términos y conceptos que es gloria particularmente de los concilios de Trento y del Vaticano I, el espíritu cristiano [...] espera que se dé un paso adelante hacia una penetración doctrinal y una formación de las conciencias que esté en correspondencia más perfecta con la fidelidad a la auténtica doctrina[24].

Una vez afirmada la importancia de la recepción de la doctrina, el discurso propone *a continuación* el principio de interpretación que ofrecemos aquí según su versión original (italiana):

> Es preciso que esta doctrina auténtica se estudie y se exponga *según los métodos de investigación y la presentación que utilizó el pensamiento moderno.* Porque una cosa es *la sustancia* del depósito de la fe y otra *la formulación con que se la reviste*; hay que tener en cuenta esta distinción –con paciencia, si es necesario–, midiéndolo todo según las fórmulas y exigencias de un magisterio con carácter prevalentemente pastoral[25].

Este principio se sitúa claramente en una doble distancia respecto a la *Dei Filius* (cap. IV): no afirma solamente por primera vez la diferencia fundamental en-

22. Cf. *Ib.*, 516s y la edición crítica de A. MELLONI, en G ALBERIGO y otros, *Fede, tradizione e profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Brescia 1984, 239-283; cf., exposición de R. AUBERT en *RHE* 81 (1986) 776s.

23. *Ib.*, 516.

24. *Ib.*

25. *Ib.* (traducción hecha por nosotros; la versión latina hecha por la Curia omite la mención de los «métodos de investigación» y de la «presentación que utiliza el pensamiento moderno»; desplaza sobre todo la distinción más histórica entre la «sustancia del depósito» y «la formulación con que se la reviste» hacia la distinción, más cercana al Vaticano II, entre «el depósito mismo de la fe, *es decir las verdades contenidas en nuestra venerable doctrina*» y la «forma bajo la cual se enuncian esas *verdades* (plural)»; finalmente añade el canon de Vicente de Lerins, citado por el Vaticano I: «conservando a esas verdades el mismo sentido y el mismo alcance» (*DzS* 3020).

tre el depósito de la fe, tomado aquí como un todo y sin referencia a una pluralidad interna que tiene que ver ya con su expresión, y la forma histórica que toma en una época determinada. Insiste además –como implicación de esta concepción hermenéutica de la fe– en la función fundamentalmente pastoral del magisterio eclesial.

Finalmente, es este estatuto pastoral del magisterio el que explicita este discurso en un tercer párrafo. El magisterio «solemne» o «extraordinario»[26] tiene, según la definición jurídica del Vaticano I, la función de dar un «juicio dogmático» en un *contexto* de oposición a una herejía concreta; por tanto implica el anatema y la condenación. Pues bien, la *Gaudet mater Ecclesia* dice muy bien en dos ocasiones que el concilio Vaticano II es, como todos los concilios ecuménicos, un «testimonio del magisterio *extraordinario* de la Iglesia»[27]. Pero el papa renuncia al mismo tiempo a toda condenación , debido a su confianza en la capacidad de aprendizaje de los hombres: «No es que falten doctrinas falaces [...], (pero) los hombres por sí solos, hoy día parece que están por condenarlas». Sobre esta base y en referencia a las Escrituras, empieza a perfilarse una nueva concepción del magisterio extraordinario, que puede llamarse pastoral:

> Lo mismo que un día Pedro, al pobre que le pedía limosna, dice ella al género humano, oprimido por tantas dificultades: «No tengo oro ni plata, pero te doy lo que tengo. En nombre de Jesús de Nazaret, levántate y anda» (Hch 3,6). Cierto, la Iglesia no ofrece riquezas caducas a los hombres de hoy; no promete una felicidad sólo terrena; los hace participantes de los bienes de la gracia divina que, elevando a los hombres a la dignidad de hijos de Dios [...], abre las fuentes de su doctrina vivificadora, que permite a los hombres, iluminados por la luz de Cristo, comprender aquello que son realmente, su excelsa dignidad, su fin[28].

3. La unidad de todos los cristianos y de la familia humana

La finalidad última de esta misión pastoral del concilio es la unidad de todos los cristianos y de toda la familia humana. El discurso del papa ofrece aquí una primera visión del triple ecumenismo, que tanto apreciará Pablo VI. Arraigada en la *historia de la humanidad*, la doctrina cristiana no tiene otra función más que la de transformar esta humanidad y orientarla hacia su meta escatológica:

> La solicitud de la Iglesia en promover y defender la verdad deriva del hecho de que, según el designio de Dios, «el cual quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 Tim 2,4), no pueden los hombres, sin ayuda de toda la doctrina revelada, conseguir una completa y firme unidad de ánimo a la que están ligadas la verdadera paz y la salvación eterna[29].

26. Es la terminología de la *Humani generis*.
27. *Ib*., 511: por el concilio, «la continuidad del Magisterio eclesiástico podrá presentarse de una forma excepcional a todos los hombres de nuestro tiempo, teniendo en cuenta las desviaciones, las exigencias y las posibilidades de la edad moderna».
28. *Ib*., 517.
29. *Ib*.

¿Qué relación guarda este proyecto extrañamente nuevo con las asambleas anteriores de la cristiandad, y en particular con los concilios de Trento y del Vaticano I? No resulta fácil la respuesta a esta cuestión, que se mantuvo implícitamente planteada durante todo el concilio e incluso después de él. Pero la *Gaudet mater Ecclesia* da aquí una primera respuesta por su manera de honrar el contexto histórico y de situar de antemano a la «dogmática» más allá de una falsa alternativa entre una doctrina sin pastoral o una pastoral sin doctrina, en el punto de articulación entre las dos; superando la distinción tridentina entre *fides et mores* (doctrina y disciplina), el papa insiste, con la modernidad teológica, en la *forma* de la fe cristiana, desplazándola de su credibilidad racional (Vaticano I) hacia su arraigo histórico-práctico (Vaticano II)

II. LOS CUATRO PERÍODOS DEL CONCILIO

1. EL PRIMER PERÍODO (11 octubre - 8 diciembre 1962)

Después de la elección de los miembros de las diez comisiones conciliares, adelantada algunos días gracias a la intervención inesperada del cardenal Liénart, de Lille, el concilio empezó a tratar cinco esquemas: sobre la liturgia, las dos fuentes de la revelación, los medios de comunicación social, el proyecto *Ut unum sint* preparado por la Comisión de las Iglesias orientales, y finalmente la Iglesia. Fue el debate sobre las dos fuentes (14-20 noviembre) el que reveló, de un solo golpe, los tres problemas principales del primer período y del conjunto de los trabajos conciliares:

1. La *cuestión de fondo* se deriva ante todo de la cohabitación, desde la fase preparatoria, de dos lógicas fundamentalmente distintas. Claramente opuesto al *aggiornamento* ("puesta al día") del discurso doctrinal, tal como lo había iniciado el discurso papal del 11 de octubre, el texto de la Comisión doctrinal se quedaba en el nivel de una concepción intelectualista de la revelación[30], que se apoyaba, para fundamentar las «verdades que creer», en una segunda fuente al lado de las Escrituras: la Tradición. Semejante concepción determinaba las relaciones entre el dogma y la exégesis bíblica en detrimento de las Escrituras y atentaba al mismo tiempo contra el concepto ecuménico de Juan XXIII, representado por el Secretariado para la unidad y los observadores presentes en el *aula* conciliar.

2. Desde un *punto de vista institucional*, esta divergencia de fondo se encuentra de nuevo en la supremacía ejercida desde la fase preparatoria por la Comisión doctrinal, dirigida por el cardenal Ottaviani, presidente del Santo Oficio (*suprema congregatio*), y en el lugar tan limitado que se dejaba, en la línea de las tesis de la *Humani generis*, a las iniciativas de los expertos teólogos y exégetas. La oposición entre la Comisión y gran parte de estos últimos se fue precisando en los días anteriores al debate sobre las dos fuentes: empezaron a circular varios

30. Cf. G. RUGGERI, *La lotta per la pastoralità della dottrina: la recezione della «Gaudet Mater Ecclesia» nel primo periodo del Concilio Vaticano II*, en W. WEISS, *Zeugnis und Dialog. Die katholische Kirche in der neuzeitlichen Welt und das II. Vatikanische Konzil*, Echter, Würzburg 1996, 118-137.

contra-proyectos, emanados sobre todo de los ambientes franco-alemanes del concilio (Rahner, Congar, Daniélou).

El reglamento del concilio mostró entonces sus límites. Publicado en vísperas de su reunión[31], se situaba en la continuidad con el del Vaticano I[32] y confiaba, como éste, la parte exploratoria de los trabajos al papado que, además del derecho de indicción, ejercía el de proposición (*jus proponendi*) concentrado cada vez más en sus manos, mediante la confección de esquemas preparatorios, unos treinta en el Vaticano I y setenta en el Vaticano II. Es verdad que el reglamento estipulaba en su artículo 33 que «cada Padre puede expresar su opinión sobre cualquier esquema que se presente para solicitar su adopción, *su rechazo* o su enmienda»[33]. Pero no se había previsto ningún procedimiento «parlamentario» que permitiese un consenso negativo, es decir, el rechazo de un esquema después de un debate general. Afirmando tácitamente el lazo tan estrecho («espiritual») entre el papado y el concilio y negando toda separación de poderes, el reglamento inducía por consiguiente que el texto propuesto gozase ya *globalmente* de la aceptación del papa, que había instituido personalmente la Comisión preparatoria[34]. En el capítulo siguiente veremos cómo se resolvió el primer bloqueo, provocado por una oposición masiva a las dos fuentes, que no logró sin embargo obtener la retirada del texto. Juan XXIII intervino directamente y nombró una comisión *mixta*, formada de miembros de la Comisión doctrinal y del Secretariado para la unidad, a fin de preparar un nuevo esquema. Este acto puso fin, en principio, a la supremacía de una gestión de lo «dogmático», que se creía exenta de las condiciones históricas de su recepción.

3. Al mismo tiempo se planteó la cuestión del conjunto del *programa del concilio*, gestionado desde la desaparición de la Comisión central, al terminar la fase preparatoria, por el Consejo de la presidencia. Es verdad que estaba ya adquirido el *principio* de una reforma de la Iglesia. Pero se expresaba, según un «método parcelario»[35], en un conjunto de esquemas que reflejaban la estructura administrativa de la Curia. Aparte el hecho de que muy pocos Padres tenían una visión global de los trabajos, que era lo único que podría permitir situar cada texto en su conjunto más amplio, los debates revelaban la falta de consenso en cuanto al principio mismo del *aggiornamento*. Estas dificultades volvían a plantear, ya durante el debate sobre la liturgia, la cuestión de una coordinación entre los diversos esquemas. Juan XXIII respondió a esta dificultad los días 5 y 6 de diciembre, limitando el número de esquemas a veinte e instituyendo una Comisión de coordinación[36]. En su discurso de clausura (8 diciembre 1962) hizo un balance del primer período, orientó los trabajos de la intersesión y recordó por última vez antes de morir la imagen directriz de un «nuevo Pentecostés»[37].

31. Motu proprio *Appropinquante Concilio* (6 agosto 1962), en *DC* 59 (1962) 1223-1238
32. Cf. *supra*, 195-197; para una comparación entre los dos reglamentos y su corrección por Pío IX y Pablo VI, cf. Ph. LEVILLAIN, *La mécanique politique de Vatican II*, o. c., 107-170.
33. *DC* 59 (1962) 1232.
34. Cf. Ph. LEVILLAIN, *o. c.*,114-121 y 158s.
35. *Ib*, 120.
36. Cf. *DC* 60 (1963) 21-24; el texto comienza con un largo extracto de la parte doctrinal del discurso del 11 de octubre.
37. *CJP*, 532.

2. La gestión del Concilio por Pablo VI

Elegido el 21 de junio de 1963, Pablo VI (1963-1978) señaló la reanudación del concilio para el 29 de septiembre. Su discurso de apertura permitió a la vez constatar la continuidad entre el primer período y los tres siguientes y observar los desplazamientos que iban a operarse bajo su pontificado. El papa comenzó recogiendo la parte doctrinal del discurso de apertura de Juan XXIII, insistiendo sin embargo en la continuidad entre los dos concilios del Vaticano:

> Tú –dice Pablo VI dirigiéndose a su predecesor–, sin dejarte mover por ninguna ambición temporal, sin que ninguna circunstancia especial te obligase a ello, sino escrutando los designios divinos, y comprendiendo las graves e intrincadas urgencias de nuestro tiempo, creíste oportuno reanudar *el hilo interrumpido del concilio Vaticano I.* Y al hacerlo conseguiste desbaratar la desconfianza que abrigaban algunos como consecuencia de aquel concilio, pensando que bastaría con la suprema potestad del romano pontífice, recibida de Cristo y reconocida por dicho concilio, para gobernar la Iglesia, sin volver a echar mano de los concilios ecuménicos[38].

Se cita a continuación la parte central del discurso de Juan XXIII, en la versión latina y en un orden algo diferente, de tal manera que ya no figura allí la célebre distinción entre «la *sustancia* del depósito de la fe» y «la *formulación* con que se la reviste»[39]. Al subrayar la continuidad doctrinal y legislativa entre los dos concilios[40], Pablo VI desplaza al mismo tiempo la intencionalidad dogmática del discurso de Juan XXIII hacia la perspectiva escatológica:

> Tú has reunido a nuestros hermanos, sucesores de los apóstoles, no sólo para que prosiguiesen las enseñanzas interrumpidas y completasen la legislación sin perfilar, sino para que se sintiesen como aglutinados en un mismo cuerpo con el Sumo Pontífice, recibiendo de él fuerza y orientación; *para que el depósito de la doctrina sagrada sea mejor custodiado y expuesto*[41].

No hemos de extrañarnos, por consiguiente, de encontrar al final de la introducción de este discurso un nuevo «principio» de organización para los trabajos conciliares:

> Venerables hermanos, si tenemos en cuenta, y nos interesa sobremanera hacerlo, que Cristo es nuestro Creador y nuestra Cabeza, invisible pero verdadera, y que nosotros lo recibimos todo de él de tal manera que componemos el «Cristo total» del que habla san Agustín [...], entonces comprenderemos claramente cuáles son los objetivos de este concilio [...], que reduciremos a cuatro: la noción de Iglesia o, si se prefiere, su toma de conciencia (1); su renovación (2); la restauración de la unidad entre todos los cristianos (3) y el diálogo con los hombres de nuestra época (4)[42].

38. *Ib*, 609 (el subrayado es nuestro).
39. Cf. la alocución del 6 septiembre 1963 sobre el sentido de las palabras «*aggiornamento*» y «pastoral»: *CJP* 596-598.
40. Cf. el discurso de apertura del tercer período: *CJP* 730-740.
41. *Ib*. 609; la cita de Juan XXIII va en cursiva.
42. *Ib*, 612.

Ya durante la intersesión, la Comisión de coordinación, instituida por Juan XXIII, había hecho un trabajo considerable de reorganización de los materiales y había reducido los veinte esquemas distribuidos a diecisiete. En sus cuatro puntos, Pablo VI lo ordena todo según una estructura de tres círculos concéntricos, inspirada en su predecesor: la Iglesia en sí misma, la obra ecuménica y el mundo. Tras este programa, que se ha calificado de «pan-eclesiocéntrico»[43], se perfila una interesante articulación entre la práctica conciliar bajo Pablo VI y la doctrina de la «colegialidad episcopal», que se afirmará en 1964 en la constitución *Lumen Gentium* (*LG*, cap. III, 22-23). Ya en el discurso de clausura de la segunda sesión (4 diciembre 1963), el papa precisa sobre este punto la articulación entre los dos concilios Vaticano I y II:

> Este concilio establecerá cuáles son los poderes y el uso que han de hacer de ellos los prelados, tanto individual como colectivamente considerados, para que así cobre todo su relieve en la Iglesia el insigne oficio episcopal, no como si se tratase de una institución autónoma, separada del sumo pontificado de Pedro y mucho menos opuesta a él, sino conspirando concordemente con él y bajo él al bien común y al fin supremo de la Iglesia[44].

En adelante, Pablo VI intervino cada vez con mayor frecuencia en los debates *como obispo de Roma o miembro del colegio*, a menudo para proteger a la minoría del concilio. Dirigió al mismo tiempo los trabajos *en nombre de su magisterio supremo*, en particular por su primera encíclica *Ecclesiam suam* (6 agosto 1964), que explicitó su programa conciliar, y por sus viajes a ciertos lugares simbólicos, estrechamente ligados a alguno de los puntos de la obra conciliar: Tierra Santa después del segundo período, el Oriente después del tercero y la sede de las Naciones Unidas en Nueva York al final del concilio. Simultáneamente, dio a la colegialidad episcopal una expresión más «parlamentaria»: ésta encuentra su expresión en una modificación del reglamento conciliar que tiene en cuenta las numerosas derogaciones y los vacíos jurídicos del primer período e instituye concretamente un nuevo órgano de dirección, el colegio de los cuatro moderadores («los cuatro evangelistas»), destinados a dar mayor eficacia a los trabajos conciliares.

3. Los tres últimos períodos del Concilio

Según los deseos de Pablo VI[45], el tema principal del segundo período (29 septiembre - 4 diciembre 1963) fue la Iglesia. Así pues, los debates recayeron sobre la Constitución *LG* y sobre el decreto *Christus Dominus* (*CD*), que trata del oficio pastoral de los obispos. Desde mediados de noviembre el concilio tocó también el esquema sobre el ecumenismo y dos textos muy esperados sobre la libertad religiosa y el judaísmo, redactados bajo la misma responsabilidad del Secretariado para la unidad. El suceso más importante de este segundo período fue un doble voto de orientación: el del 19 de octubre, que condujo a la vinculación

43. Cf. t. III, 396s.
44. *CJP*, 637.
45. *CJP*, 613s.

del esquema sobre la virgen María a la Constitución sobre la Iglesia, y el del 30 de octubre[46], sobre cinco cuestiones eclesiológicas (la sacramentalidad del episcopado, la colegialidad y el diaconado).

Finalmente, el 4 de diciembre, accedieron a la promulgación solemne los dos primeros esquemas: la *Constitución sobre la sagrada liturgia, Sacrosanctum Concilium* (*SC*) y el *Decreto sobre los medios de comunicación social, Inter mirifica* (*IM*), yendo los dos textos introducidos por una nueva fórmula rica en significado doctrinal y que contrastaba con la introducción de las Constituciones del Vaticano I[47]: «Pablo obispo, siervo de los siervos de Dios, juntamente con (*una cum*) los Padres del santo Concilio».

El tercer período (14 septiembre - 21 noviembre 1964) está marcado por la conclusión de los debates eclesiológicos. El 21 de noviembre se promulgaron tres textos: la *Constitución dogmática sobre la Iglesia, Lumen gentium* (*LG*), el *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas, Orientalium Ecclesiarum* (*OE*) y el *Decreto* «cercano» *sobre el ecumenismo,Unitatis redintegratio* (*UR*).

Desde entonces, numerosas intervenciones de la «autoridad superior» intentaron reconciliar las dos «lógicas doctrinales» que actuaban desde el comienzo de la fase preparatoria. Estos arbitrajes se referían sobre todo a algunas cuestiones en litigio en el terreno de la teología y de la eclesiología fundamentales, abordadas ya por el magisterio durante la fase de dogmatización de la teología fundamental (1870-1950). El ejemplo más elocuente es la célebre *Nota praevia* que interpreta la doctrina de la colegialidad en función de las prerrogativas pontificias definidas por el Vaticano I[48]. Por otra parte, en vísperas de la promulgación solemne, se introdujeron diecinueve enmiendas en el *Decreto sobre el ecumenismo.* Otras intervenciones tocaba al texto sobre la libertad religiosa, discutido al mismo tiempo que el esquema sobre el judaísmo, que se había convertido en una Declaración sobre las religiones no cristianas, y a la *Constitución sobre la divina revelación*, que volvió finalmente al orden del día después del debate traumatizante del primer período[49].

El período cuarto (14 septiembre - 8 diciembre 1965) es con mucho el más cargado. En tres Congregaciones públicas, el concilio llegó a promulgar nada menos que once textos: el 28 octubre se promulgaron la célebre *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, Nostra Aetate* (*NA*)[50], y cuatro textos disciplinares, los *Decretos sobre el oficio pastoral de los obispos, Christus Dominus* (*CD*), *La renovación y la adaptación de la vida religiosa, Perfectae caritatis* (*PC*), *La formación de los sacerdotes, Optatam totius* (*OT*), así como la *Declaración sobre la educación cristiana, Gravissimum educationis* (*GE*). El debate sobre *La revelación divina, Dei Verbum* (*DV*) acabó finalmente el 18 de noviembre, tras una última intervención de Pablo VI sobre la

46. Cf. t. III, 467.
47. Cf. *supra*, 207.
48. Cf. t. III, 402.
49. Pablo VI retiró dos cuestiones del debate conciliar: el celibato de los presbíteros y la contracepción.
50. Cf. *infra*, 454-469.

cuestión de las dos fuentes[51]. Aquel mismo día, el concilio promulgó también un *Decreto sobre el apostolado de los laicos, Apostolicam actuositatem* (*AA*).

La última sesión pública tuvo lugar el 7 de diciembre, en vísperas de la clausura del concilio. Se promulgaron otros dos *Decretos* pastorales: uno sobre *El ministerio y la vida de los presbíteros, Presbyterorum ordinis* (*PO*), y otro sobre *La actividad misionera de la Iglesia, Ad gentes* (*AG*). La *Declaración sobre la libertad religiosa, Dignitatis humanae* (*DH*) –un texto sumamente sensible, ya que toca al mismo tiempo a la teología de la fe y a los problemas políticos–, así como la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy, Gaudium et Spes* (*GS*), abren finalmente la obra eclesiológica del concilio a las sociedades modernas.

Considerado por algún tiempo como el «cementerio de los setenta esquemas», *GS* es efectivamente el único texto del concilio cuya redacción no podía apoyarse en un proyecto concreto, preparado por una Comisión preconciliar. Fue la reciente Comisión de coordinación la que, durante su primera sesión en enero de 1963, decidió su elaboración. Estimulada por dos encíclicas, la *Pacem in terris* de Juan XXIII (11 abril 1963) y la *Ecclesiam suam* de Pablo VI (6 agosto 1964), la redacción progresó muy lentamente y la Constitución pastoral no se presentó hasta el 26 de octubre de 1964 (tercer período) en la asamblea; pero desde entonces fue considerada, después de la Constitución dogmática *LG* , como el segundo polo de la obra conciliar.

Otros dos actos de gran importancia simbólica y doctrinal marcan también esta última sesión pública del concilio: el levantamiento de los anatemas entre Roma y Constantinopla (1054) y la transformación de la Sagrada Congregación del Santo Oficio en Congregación para la doctrina de la fe:

> Pero como *el amor destierra el miedo* (1 Jn 4,18), escribe Pablo VI a guisa de programa, la protección de la fe quedará mejor asegurada por un oficio encargado de promover la doctrina, que dé nuevas fuerzas a los heraldos del Evangelio, aunque corrigiendo los errores y reduciendo con mansedumbre al buen camino a los que se han apartado de él. Por otra parte, el progreso de la cultura humana, cuya importancia para la religión no debe olvidarse, quiere que los fieles sigan más plenamente y con mayor amor las normas de la Iglesia, si ven bien la razón de ser de las definiciones y de las leyes, siempre que sea esto posible en materia de fe y de costumbres[52].

III. LA ESTRUCTURA POLICÉNTRICA DEL CORPUS CONCILIAR

Este breve recorrido histórico de los acontecimientos muestra que el proyecto global del concilio fue madurando muy lentamente. En 1962, Juan XXIII había dotado a la asamblea de un nuevo «principio hermenéutico», que desplazaba los debates del contenido dogmático a su *forma pastoral*. Este «principio» tropezó con una fuerte resistencia por parte de la Comisión doctrinal; por eso mismo fue desplazado por Pablo VI, en 1963, hacia una aproximación más atenta a la com-

51. Cf. *infra*, 422-423.
52. Motu proprio *Integrae servandae* (7 diciembre 1965): *DC* 63 (1966) 82-84.

plementariedad de los *contenidos* dogmáticos y eclesiológicos del Vaticano I al Vaticano II. Esta «oscilación» sobre el sentido de lo «doctrinal», y hasta de lo «dogmático», se percibe con toda evidencia en el nivel de las organizaciones sucesivas del conjunto de los esquemas. Y esto es lo que hace difícil y conflictiva la recepción o la interpretación del actual corpus de documentos, que es «de gran volumen» y que ocupa casi la tercera parte de la reciente edición de decretos de los concilios ecuménicos[53].

1. La estructuración progresiva del Corpus

Se pueden distinguir cinco etapas diferentes en la estructuración progresiva de la obra conciliar:

1. En primer lugar hay que recordar los datos de la tercera fase de este tomo, consagrada a la dogmatización de la teología fundamental (1870-1950), que desde León XIII fue ensanchando progresivamente el terreno de lo dogmático hasta abarcar toda una visión del mundo. El carácter inacabado de la doctrina del Vaticano I y la acumulación sin precedentes de grandes colecciones de encíclicas son una invitación a la condensación y a la síntesis doctrinal. Las Comisiones preparatorias trabajaron en este sentido, apoyándose por otra parte en su institución por Juan XXIII y en un pasaje de la Bula de indicción que suponía una especie de *bipartición* de los trabajos, cerca de las estructuras mentales del Vaticano I, entre la misión *sobrenatural* de la Iglesia (las cuestiones relativas a la sagrada Escritura, a la Tradición, a los sacramentos y plegarias de la Iglesia, la disciplina eclesiástica, las obras de caridad y de asistencia, el apostolado de los laicos, las misiones) y la eficacia de este orden sobre el *orden temporal*:

> (La Iglesia) sabe cuánto ayudan al bien del alma aquellos medios que contribuyen a hacer más humana la vida de los hombres que han de salvarse [...]. De ahí la presencia viva de la Iglesia que hoy se extiende, de hecho o de derecho, a los organismos internacionales; de ahí la elaboración de su doctrina social sobre la familia, la escuela, el trabajo, la sociedad civil y todos los problemas conexos, que ha elevado a prestigio altísimo su magisterio, con la voz más autorizada, intérprete y asertora del orden moral, y defensora de los deberes y derechos de todos los seres humanos y de todas las comunidades políticas[54].

2. Una segunda estructuración de la obra conciliar, presente ya en la Bula de indicción, se precisa en el discurso del 11 de octubre de 1962. Inspirándose en el Evangelio y apoyándose consecuentemente en una concepción pastoral o histórico-práctica de la doctrina, Juan XXIII propone ciertamente una organización en tres círculos concéntricos (la Iglesia, la unidad de la familia cristiana, la unidad de la familia humana), tripartición que no hay que aislar sin embargo de su visión escatológica de la historia humana.

53. *COD* I-II; cf. tabla de abreviaturas.
54. *CJP*, 373s.

3. Al final del primer período, se levantaron algunas voces importantes para pedir una concentración de los esquemas. El 4 de diciembre de 1962, el cardenal Suenens, apoyado el día siguiente por el cardenal Montini, propuso una restructuración importante de los materiales, basándose en el mensaje de Juan XXIII al mundo entero *Ecclesia Christi lumen gentium* (11 septiembre 1962), texto inspirado a su vez en una carta pastoral de Suenens y en un informe pedido por el papa al cardenal de Malinas. El mensaje de Juan XXIII y el «plan Suenens» del 4 de diciembre obedecen efectivamente a una misma distribución bipartita entre la vitalidad de la Iglesia *ad intra* (la estructura interna de la Iglesia) y su vitalidad *ad extra* (el anuncio del Evangelio en el mundo moderno)[55]. Por lo que se refiere al segundo aspecto de la obra conciliar, el cardenal indica incluso cierto número de temas que aparecerán luego en la *GS*. Pero fue solamente durante las dos primeras sesiones de la Comisión de coordinación (enero y marzo de 1963) cuando se llegó a una aproximación a la estructura actual, sobre la base del «plan Suenens»: una serie de diecisiete esquemas, que formaron en adelante el orden del día de los períodos futuros, se abre por el esquema sobre la revelación, seguido por el *esquema dogmático* sobre la Iglesia y el de María, madre de la Iglesia. Trece *esquemas pastorales* (obispos, Iglesias orientales, misiones, ecumenismo, clérigos, estado de perfección, apostolado de los laicos, liturgia, cura de almas, sacramento del matrimonio, formación de los seminaristas, escuelas católicas, medios de comunicación social) se relacionan con el de la Iglesia, terminando este conjunto con el nuevo esquema sobre la presencia de la Iglesia en el mundo moderno. Por otro lado, empieza a hacerse sentir la preocupación por la recepción posconciliar, presente desde la fase preparatoria[56], mediante una distinción jurídica más clara entre *Constituciones* y *Decretos* conciliares, *documentos* posconciliares y Comisión de revisión del derecho canónico (instituida el 28 de marzo de 1963).

4. Inspirándose en los tres círculos concéntricos de Juan XXIII y del «plan Suenens», Pablo VI distingue cuatro partes en la obra conciliar: el trabajo dogmático sobre la Iglesia, la renovación de la Iglesia (los decretos pastorales), la unidad de todos los cristianos (el decreto sobre el ecumenismo) y el diálogo de la Iglesia con los hombres de hoy (la constitución pastoral).

5. El corpus definitivo se distingue en algunos puntos significativos de la estructura anterior. De manera más jurídica, agrupa primero las cuatro Constituciones[57], a las que añade nueve Decretos y tres Declaraciones. Esta organización es un tanto ambigua: sitúa algunos textos de gran importancia doctrinal como la *DH* (*libertad religiosa*) y la *NA* (religiones no cristianas) al fin del recorrido, reuniéndolas con la *GE* (educación cristiana) bajo la denominación canónicamente inédita de *Declaraciones*[58]. Por otra parte, la *DV* pierde la posición inaugural que tenía en 1963 y se encuentra con la *SC* (sagrada liturgia) entre las dos Constituciones sobre la Iglesia. Este orden refuerza la estructura «pan-eclesiológica» del corpus. Los nueve Decretos, finalmente, se ordenan según dos categorías: cinco tratan de

55. Cf. el discurso del cardenal Suenens en *Acta* , o. c., 1-4, 222-227, que no menciona ya la *Gaudet mater Ecclesia*
56. Cf. *DC* 57 (1960) 802s.
57. Cf. la lista de documentos *infra* 390.
58. Cf. *infra*, 439, nota 3.

las diversas funciones o estados de vida, y cuatro sobre las relaciones en el interior de la Iglesia o con los otros. Esta estructura jurídica oculta evidentemente las evoluciones históricas dentro de un corpus en donde los textos redactados en último lugar, a menudo de menor valor canónico, se han aprovechado sin embargo de una experiencia y de una reflexión más profundas.

2. Algunos problemas de interpretación

Desde la perspectiva en que nos hemos situado se percibe claramente que este corpus de estructura «policéntrica», que no comunica ya una visión coherente (como lo hacía el «corpus leonino»)[59], plantea algunos problemas para la interpretación y la recepción posconciliares de los textos. Vamos a señalar dos de ellos, ya que están estructuralmente ligados a la obra del Concilio:

1. ¿Hay que comprender la «recepción»[60] según la lógica de *aplicación* prefigurada por la distinción jurídica entre constitución dogmática y decreto de aplicación o puesta en obra a través de unas iniciativas oficiales o «kerigmáticas»[61], que parten del centro romano y se transmiten por vía jerárquica a las Iglesias particulares? ¿O hay que contar –quizás simultáneamente– con otra lógica más explícitamente basada en el «sentido de la fe que es el de todo el pueblo», en «las Iglesias particulares que gozan de sus propias tradiciones»[62] y en una *práctica de renovación y de reforma*, fundamentada en la eclesiología de la *LG*[63] y explicitada en el decreto sobre el ecumenismo? Entonces, el segundo grupo de decretos sobre la renovación –las relaciones en el interior de la Iglesia y con los otros– adquiere una importancia decisiva. Partiendo de una clara distinción entre una «renovación» (*renovatio*), que afecta a una fidelidad teologal cada vez mayor al Evangelio y una «reforma» (*reformatio*) que se aplica a transformar ciertas estructuras de la vida eclesial, que se han hecho defectuosas por causa del pecado, he aquí lo que indica la *UR*:

> Toda *renovación* de la Iglesia consiste esencialmente en el aumento de la fidelidad hacia su vocación; por eso, sin duda, se explica por qué el movimiento tiende hacia la unidad. La Iglesia peregrina en este mundo es llamada por Cristo a esta *perenne reforma*, de la que ella, en cuanto institución terrena y humana, necesita permanentemente; tanto que, si algunas cosas, por circunstancias de lugar y tiempo, decayeren de su debida observancia *en las costumbres, en la disciplina eclesiástica o incluso en el modo de exponer la doctrina – el cual debe distinguirse con sumo cuidado del depósito de la fe–*, deberán restaurarse a tiempo en la forma y orden debidos. Esta renovación tiene, por tanto, extraordinaria importancia ecuménica. Los diferentes aspectos de la vida de la Iglesia, por medio de los cuales se

59. Cf. *supra*, 335 y 341-344.

60. Para un análisis de las diversas concepciones de la «recepción», cf. G. Routhier, *La reception d'un concile*, Cerf, Paris 1993.

61. Cf. *ib.*, 87s.

62. *LG* 12 y 13.

63. *LG* 4 y 8: «La Iglesia encierra en su propio seno a pecadores y, siendo al mismo tiempo santa y necesitada de purificación (*sancta simul et semper purificanda*), avanza continuamente por la senda de la penitencia y de la renovación».

está llevando ya a cabo esta renovación [...], han de considerarse como otras tantas garantías y augurios que presagian felizmente los progresos futuros del ecumenismo[64].

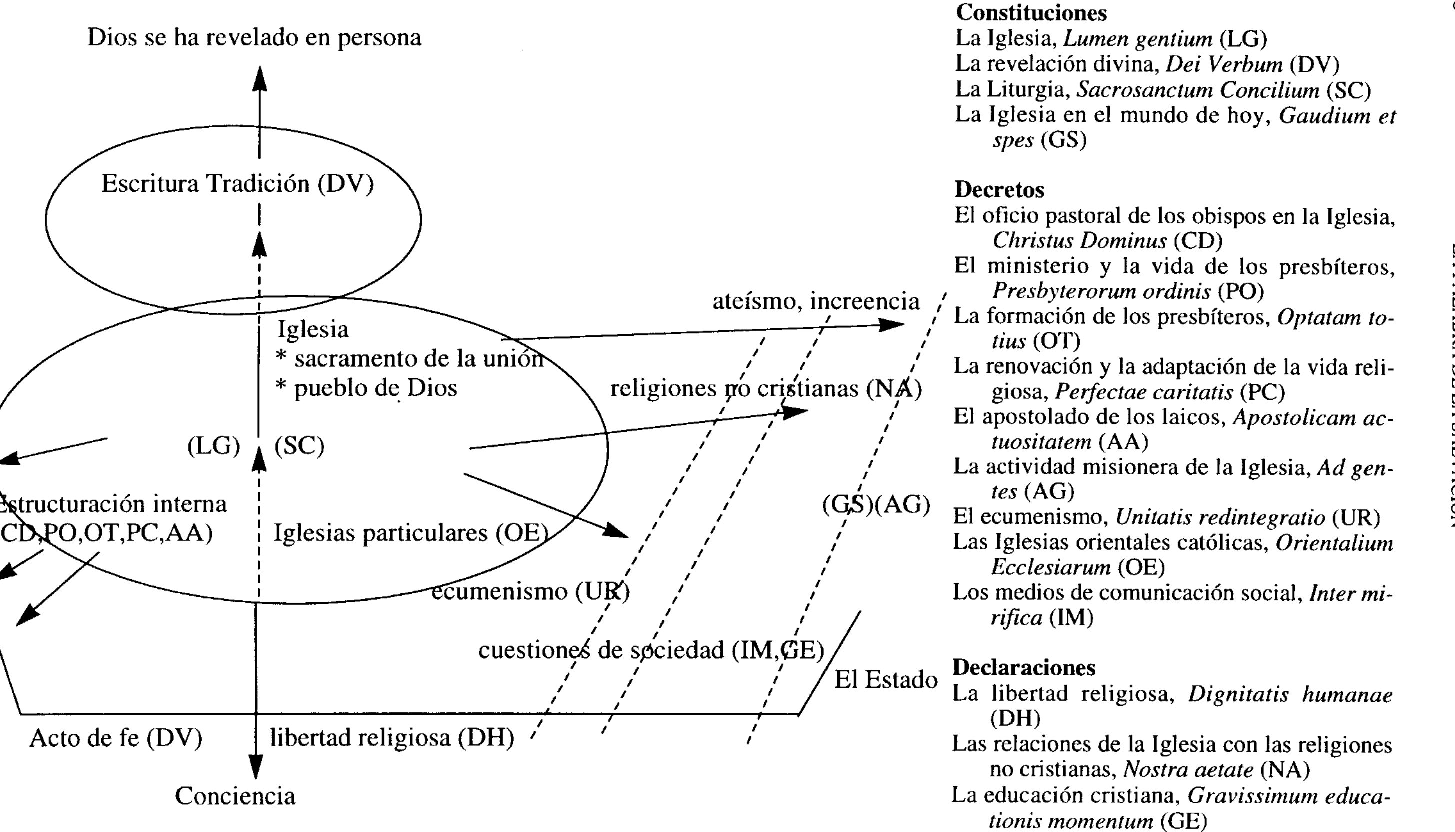
Según este pasaje importante que abre el corpus a la historia posconciliar, la recepción del concilio debe contar con una práctica de renovación y de reforma, inaugurada desde hace ya tiempo en algunos movimientos (sospechosos de irenismo desde la *Humani generis*), que conjugan efectivamente el diálogo con otros *y también* su propia conversión[65]. Comprometiéndose en este tipo de práctica histórica, no se llega solamente a distinguir en el interior mismo del corpus conciliar lo que atañe a la moral, a la disciplina eclesiástica y a la doctrina, sino sobre todo a discernir el trabajo tan complejo que se ha llevado a cabo entre «la formulación y el depósito de la fe». El hecho de que solamente en este lugar volvamos a encontrarnos con el discurso de apertura del 11 de octubre de 1962, a menudo criticado a continuación[66], es el signo de que estamos aquí en el punto en el que se vuelve a anudar el «principio» del corpus, su organización interna y su recepción.

2. Cuando uno se pregunta con el texto que acabamos de citar por el sentido de lo «doctrinal», se manifiesta un segundo problema de interpretación. La estructura superficial del corpus conciliar es bipolar, tensa entre la perspectiva *ad intra* y la relación *ad extra* de la Iglesia, tensión que marcará los años posconciliares. Pues bien, nuestro breve recorrido histórico ha mostrado que las primeras disensiones en la asamblea recayeron sobre cuestiones de teología fundamental y ofrecieron su luz a propósito del texto de la Comisión doctrinal sobre las dos fuentes de la revelación . Este tipo de debate desaparece prácticamente durante el segundo período, hasta que volvió a surgir durantes los dos períodos siguientes, en donde fue sometido por Pablo VI a una estrategia rigurosa de compromiso. En el corpus definitivo, los textos de teología fundamental quedan entonces integrados en el englobamiento eclesiológico.

Pues bien, un análisis detallado muestra que constituyen un tercer polo en la obra conciliar, que podría por otra parte representarse como un eje perpendicular al plano eclesiológico (cf. esquema). Respecto al «intelectualismo» del Vaticano I, este eje traza una «nueva manera» de concebir la revelación y la fe: acontecimiento histórico de comunicación[67], la relación entre Dios y el hombre se arraiga en la conciencia y en la libertad a la que conduce a su cumplimiento humano. Los Padres encontraron primero las huellas de este «tema» complejo, que recorre la obra entera del concilio, en la santa Tradición y la santa Escritura de uno y otro Testamento, que «son el espejo en que la Iglesia peregrina contempla a Dios, de quien todo lo recibe, hasta el día en que llegue a verlo cara a cara, como él es (cf. 1 Jn 3,2)[68].

64. *UR* 6.
65. Cf. *supra*, 358ss.
66. Este mismo discurso se cita en la *GS* 62, pero en su versión latina corregida y completa.
67. Cf. *infra*, 417.
68. *DV* 7.

EL CORPUS TEXTUAL DEL VATICANO II



Constituciones

La Iglesia, *Lumen gentium* (LG)
La revelación divina, *Dei Verbum* (DV)
La Liturgia, *Sacrosanctum Concilium* (SC)
La Iglesia en el mundo de hoy, *Gaudium et spes* (GS)

Decretos

El oficio pastoral de los obispos en la Iglesia, *Christus Dominus* (CD)
El ministerio y la vida de los presbíteros, *Presbyterorum ordinis* (PO)
La formación de los presbíteros, *Optatam totius* (OT)
La renovación y la adaptación de la vida religiosa, *Perfectae caritatis* (PC)
El apostolado de los laicos, *Apostolicam actuositatem* (AA)
La actividad misionera de la Iglesia, *Ad gentes* (AG)
El ecumenismo, *Unitatis redintegratio* (UR)
Las Iglesias orientales católicas, *Orientalium Ecclesiarum* (OE)
Los medios de comunicación social, *Inter mirifica* (IM)

Declaraciones

La libertad religiosa, *Dignitatis humanae* (DH)
Las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, *Nostra aetate* (NA)
La educación cristiana, *Gravissimum educationis momentum* (GE)

Todo ocurre como si los problemas posconciliares de recepción[69] estuvieran ligados a la dificultad que encontraba el concilio para pensar hasta el fondo en los problemas de teología fundamental, a pesar de que estaban sobre el tapete, y de pensar en ellos *en relación con* una práctica histórica de interpretación de las Escrituras y de recepción del patrimonio dogmático, comprendida como renovación y reforma. Sin embargo, Juan XXIII había señalado ya la dirección exacta en su discurso de octubre de 1962 sobre el carácter «pastoral» de la doctrina.

Fueron dos especialmente las Comisiones conciliares que se tuvieron que enfrentar con estas cuestiones. En primer lugar, el Secretariado para la unidad, responsable no solamente del Decreto sobre el ecumenismo, sino también de las dos Declaraciones sobre las religiones no cristianas y de la libertad religiosa (inicialmente vinculadas al ecumenismo). Después del 20 de noviembre de 1962, participó además, en una Comisión mixta, en la elaboración del nuevo esquema sobre la revelación. Por consiguiente, este secretariado es una especie de segunda *Diputación sobre el fundamento de la fe*, para recoger el lenguaje del Vaticano I, que hace valer como principios hermenéuticos, en este caso frente a la Comisión doctrinal, la fuente evangélica («la Escritura como alma de la teología»)[70] y la presencia de los otros (los hermanos separados, el judaísmo, las otras religiones) en la interpretación del depósito de la fe. La otra Comisión que trataba cuestiones de teología fundamental es la encargada de elaborar la Constitución pastoral *GS*[71]. Esta Comisión plantea de antemano la espinosa cuestión de las relaciones entre lo «doctrinal» y lo «pastoral». Trata la cuestión del ateísmo que conduce a la asamblea conciliar en septiembre de 1965 a un último grave enfrentamiento, arbitrado por el presidente del nuevo Secretariado para los no creyentes, el cardenal König. Trata finalmente del significado escatológico de la historia humana y de la relación entre los dos órdenes, natural y sobrenatural. Fue hasta el final un punto de litigio entre los dos episcopados francés y alemán, divididos sobre un esquema que se consideraba sin embargo como un proyecto franco-belga-alemán. El hecho de que el episcopado latino-americano y en particular su secretario dom H. Câmara tuvieran un papel importante (concretamente defendiendo desde 1962 con el cardenal Lercaro el tema de una Iglesia de los pobres) deja vislumbrar los debates posconciliares en torno a la teología de la liberación.

¿Es el Vaticano II un concilio de teología fundamental? ¡Desde luego que no! La omnipresencia del paradigma de la fase de dogmatización de la fundamental (1870-1950) hacía difícil el debate sobre estas cuestiones. El clima reinante condujo al concilio a parcelar su tratamiento y a detenerse en compromisos. Antes de comentar en los siguientes capítulos los tres textos principales, conviene reunir estos puntos esenciales de teología fundamental y situar en la debida perspectiva su influencia en el «cambio paradigmático» que se anuncia en la obra conciliar.

69. Volveremos sobre ellos en el cap. XV.

70. *DV* 24.

71. Para su itinerario sinuoso, cf. Y. CONGAR (ed.), *La Iglesia en el mundo de hoy*, Madrid 1970, 3 vols.

IV. EL EJE FUNDAMENTAL

Estos puntos discutidos se sitúan todos ellos en una trayectoria que va desde la cuestión de la verdad hasta la concepción del hombre, pasando por la autocomprensión del magisterio eclesial y la relación de la Iglesia con los otros.

1. «JERARQUÍA DE VERDADES» Y «PROCLAMACIÓN APROPIADA DE LA PALABRA REVELADA»

Al final del debate sobre las dos fuentes, el 19 de noviembre de 1962, mons. De Smedt propuso en nombre del Secretariado para la unidad una larga reflexión sobre «lo que se requiere en la doctrina y en el estilo de un esquema para que pueda servir de verdad para obtener un diálogo mejor entre los católicos y los no-católicos». Para ello, introduce una doble distinción entre «*la única fuente* que es Cristo» y «*la manera según la cual* accedemos a Cristo» y entre «la verdad» y «*la manera según la cual* se expone la verdad»:

> Todos los que tienen el honor de llevar el nombre de cristianos están de acuerdo en reconocer a Jesucristo. Todo lo que nos ha comunicado personalmente el Señor constituye el depósito de la fe y es nuestra salvación. De esta única fuente es de la que todos sacamos, católicos y no católicos. Pero, cuando se trata de la *manera según la cual* accedemos a Cristo, comienza la discordia [...]. A lo largo de estos últimos decenios, se ha introducido un nuevo método [...]. Lo que lo caracteriza es que no solamente se preocupa por la verdad, sino también por *la manera según la cual* se expone la verdad, para que pueda ser comprendida exactamente por los otros[72].

Aun reconociendo contra un falso irenismo la necesidad de exponer claramente la «doctrina íntegra», mons. de Smedt insiste *al mismo tiempo* en el vínculo íntimo que existe entre la verdad y la comunicación o comprensión de la misma. Este principio hermenéutico, que corresponde perfectamente a la parte central de la *Gaudet mater Ecclesia*, encuentra una doble expresión en la obra conciliar.

1. Lo encontramos primero, casi literalmente, en el *UR* (cap. II, 11), en relación con lo que dice este texto de una reforma «en materia moral, en la disciplina eclesiástica, e incluso en la formulación de la doctrina, que hay que distinguir con cuidado del depósito de la fe»[73]. Pero el decreto sobre el ecumenismo añade aquí, por insinuación de mons. Pangrazio, la idea de una jerarquía de verdades:

> En el diálogo ecuménico, los teólogos católicos, afianzados en la doctrina de la Iglesia, al investigar con los hermanos separados sobre los divinos misterios, deben proceder con amor a la verdad, con caridad y con humildad. Al comparar las doctrinas, recuerden que existe un orden o «jerarquía» en las verdades de la doctrina católica, ya que es diverso el enlace de tales verdades con el fundamento de la fe cristiana. De esta manera se preparará el camino por el que todos, animados por

72. Citamos la traducción francesa de R. ROUQUETTE, *La fin d'une chrétienté*, o. c, I, 252.
73. Cf. *supra*, 398.

> esta fraterna competencia, se estimularán para un conocimiento más profundo y una exposición más clara de las irrastreables riquezas de Cristo (cf. Ef 3,8)[74].

Este texto recoge la idea de una pluralidad de «verdades», presente en el Vaticano I; pero establece en ellas un orden jerárquico, precisando el «criterio», presente ya discretamente en la *Dei Filius* (cap. IV), que habla de «la conexión de los misterios mismos entre sí y *con el fin último del hombre*»[75]. En el decreto sobre el ecumenismo, los «fundamentos de la fe» se identifican con las «insondables riquezas de Cristo». Así, mons. Pangrazio había distinguido entre «las verdades que son del *orden de los fines*, como el conocimiento de la Trinidad [...], y otras que son *del orden de los medios*, como la estructura jerárquica de la Iglesia [...]». Había añadido que «estas verdades que conciernen a los medios han sido dadas por Cristo a la Iglesia para su peregrinación terrena; después de ella cesarán»[76]. El texto del decreto insiste también en la transcendencia o el «carácter insondable» del misterio respecto a su conocimiento y su expresión; lo cual excluye, en materia de verdad, toda actitud de posesión y exige una disposición para la «búsqueda»[77]. Puesto que esta búsqueda se realiza entre varios –y «en unión con los hermanos separados», según la formulación paradójica del texto–, se lleva a cabo en una «fraterna competencia», estimulada por una «manera de obrar» o por unas «virtudes» que deben corresponder a lo que se busca: «el amor a la verdad, con caridad y con humildad»[78].

Este modelo nuevo, que encarna la verdad en un estilo de comunicación, ¿estructura el conjunto del decreto y el capítulo II de la *LG*, que es su base doctrinal? Porque puede encontrarse también la «jerarquía de verdades» en una definición «graduada» de la pertenencia *eclesial*, tal como aparece en el comienzo de la *UR* y en la *LG*:

> A esta sociedad de la Iglesia están incorporados plenamente, según este documento, quienes, *poseyendo el Espíritu de Cristo*, aceptan la totalidad de su organización y todos los medios de salvación establecidos en ella, y en su cuerpo visible están unidos *con Cristo*, el cual la rige mediante el sumo pontífice y los obispos, por los vínculos de profesión de fe, de los sacramentos, del gobierno y comunión eclesiástica. No se salva, sin embargo, aunque esté incorporado a la Iglesia, quien, no perseverando en la caridad, permanece en el seno de la Iglesia «en cuerpo», pero no «en corazón»[79].

Esta definición, varias veces remodelada, tiene en cuenta la organización jerarquizada de los «elementos doctrinales y disciplinares»[80] y la «incorporación» progresiva de los creyentes hacia su «centro», Cristo y su Espíritu, que tienen su

74. *UR* 11.
75. Cf. *supra*, 240s.
76. *Acta* II-6. Mons Pangrazio añade; «Las diferencias doctrinales entre los cristianos no se refieren tanto a las verdades primeras que atañen al orden del fin como a las que atañen al orden de los medios y que están sin duda subordinadas a las primeras. La verdadera unidad entre los cristianos consiste precisamente en la fe común y en la profesión de la verdad que concierne al orden del fin».
77. Se encuentra esta misma conexión entre «verdad» y «búsqueda» en *DH* 1, 3 y 11s.
78. Por lo que se refiere a este *modo*, o a este estilo, cf. también *DH* 3.
79. *LG* 14-16 (el subrayado es nuestro)
80. Cf. también *LG* 8.

sede en este lugar misterioso que es el «corazón» del hombre. Pero al mismo tiempo hay otro modelo más concéntrico (el de la encíclica *Ecclesiam suam*) que se sobrepone al primero, «limitando» el proyecto de la búsqueda y de la emulación. Aun reconociendo la distancia que separa a la Iglesia católica de la plenitud de la catolicidad[81], el concilio distingue de antemano entre «los que están *plenamente* incorporados a la sociedad que es la Iglesia, aquellos «con los que *la Iglesia sabe que está unida* por múltiples razones»» y aquellos «que *están ordenados al pueblo de Dios*»[82]. El carácter «pan-eclesiológico» de este esquema sitúa a la Iglesia católica en el centro del dispositivo e impide el modo «abierto» de comunicación, tal como se le supone en el párrafo de teología fundamental sobre la «jerarquía de las verdades», que orienta a *todos* los participantes en una emulación hacia la «fuente única».

2. Un segundo eco del discurso de mons. de Smedt sobre «*la manera según la cual* accedemos a Cristo» y «*la manera según la cual* se expone la verdad» se encuentra al final de la primera parte de la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* y concierne a la *figura cultural* de la «verdad revelada»[83]; se trata de un texto importante que se apoya, también él, en la autoridad doctrinal de la *LG*[84]:

Esta adaptación (*accomodatio*) de la predicación de la palabra revelada debe mantenerse como *ley de toda la evangelización*. Porque así se hace posible en todos los pueblos expresar el mensaje cristiano de modo apropiado a cada uno de ellos y al mismo tiempo se fomenta un vivo intercambio entre la Iglesia y las diversas culturas. Para aumentar este trato, sobre todo en tiempos como los nuestros, en que las cosas cambian tan rápidamente y tanto varían los modos de pensar, la Iglesia necesita de modo muy peculiar la ayuda de quienes por vivir en el mundo, sean o no sean creyentes, conocen a fondo las diversas instituciones y disciplinas y comprenden con claridad la razón íntima de todas ellas. Es propio de todo el pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada[85].

Este texto que no habla ya de «doctrina», sino de «Evangelio», de «palabra revelada» o de «verdad revelada», reconoce, al menos en el nivel de los «principios», la existencia de un problema que la teología católica se lleva planteando desde la crisis modernista: la historicidad de una verdad irremediablemente «pluralizada» por las lenguas y las culturas del mundo, sin que su unidad y su universalidad sean directamente accesibles en una doctrina trans-histórica o exenta de todo arraigo lingüístico y cultural[86]. Para responder a esta dificultad es por lo que

81. Cf. *UR* 4.

82. *LG* 13,13-15; cf. también *UR* 3.

83. *GS* 44 es el único párrafo que habla de la «ayuda que la Iglesia recibe del mundo moderno», después de otros tres sobre «la ayuda que procura prestar a cada hombre» (41) «a la sociedad humana» (42) y «al dinamismo humano» (43); con este título, el texto deja a salvo el carácter mutuo de las relaciones.

84. Cf. *LG* 13 y 17.

85. *GS* 44; cf. también 57-59 y 62.

86. Cf. *supra*, 315-316 y 323-325.

el texto introduce, en su fórmula de conclusión, la verdad revelada en un proceso de interpretación o de discernimiento, que recae simultáneamente sobre las lenguas y sobre la verdad revelada. El sujeto de este trabajo, ayudado por el Espíritu, es «todo el pueblo de Dios, y en particular los pastores y los teólogos».

La arquitectura global de la *GS* se basa en este procedimiento hermenéutico que vincula «inseparablemente» la exposición doctrinal sobre el hombre y el mundo (primera parte) y la aproximación histórica y contingente de la vida y de la sociedad contemporáneas (segunda parte). La Constitución se considera incluso como el resultado del discernimiento formalizado al final de la primera parte. Una nota explica al comienzo del texto su estructura y –hecho único en el conjunto del corpus conciliar– el sentido que se da a la terminología «pastoral»:

> La constitución pastoral sobre *La Iglesia en el mundo de hoy*, aunque consta de dos partes, tiene intrìnseca unidad. Se llama constitución «pastoral» porque, apoyada en principios doctrinales, quiere expresar la actitud de la Iglesia ante el mundo y el hombre contemporáneos. Por ello, ni en la primera parte falta intención pastoral, ni en la segunda intención doctrinal[87].

Como en el caso de la «jerarquía de las verdades», la unión íntima entre doctrina y contexto histórico –que desborda la distinción tradicional entre lo «dogmático» y lo «conexo»– no se mantiene de forma consecuente en todas partes. Los dos pasajes citados siguen siendo excepcionales en la obra conciliar. Hay otros párrafos –incluso en la *GS*– que dejan subsistir cierta exterioridad entre la historia y el mensaje evangélico, o que consideran el lenguaje y las culturas como «medios» o «instrumentos» para comunicar una «verdad» que salvaguardar en su autonomía propia. Un examen atento de otros textos conciliares manifestaría una gran diversidad de posiciones[88].

Los que se han comentado muestran sobre todo que los dos aspectos de la problemática hermenéutica, la aproximación confesional de la doctrina, centrada en una perspectiva bíblica y patrística sobre la unidad interna del misterio, y la aproximación cultural, más bien sensible a la pluralidad de los lenguajes cristianos, no han llegado a unificarse. Esta indeterminación fundamental será una primera fuente para los conflictos posconciliares.

2. Un magisterio de carácter sobre todo pastoral

Estas vacilaciones a propósito de las relaciones entre la verdad y la historia, entre la doctrina y la manera de exponerla afectan también al estatuto de los que tienen autoridad para discernir, interpretar y juzgar. Pero para comprender las transformaciones del «sistema» doctrinal y magisterial del Vaticano I al Vaticano II, no basta con acudir al capítulo III de la *LG*; conviene situar primero este capítulo en el conjunto de la Constitución.

87. *GS*, Proemio, nota 1,

88. Cf., por ejemplo, *DV* 12, que trata de la misma cuestión en el marco de la teoría de los «géneros literarios».

1. Hemos insistido en el «eclesiocentrismo» del Vaticano I[89]. Ya el discurso de apertura del segundo período del Vaticano II lleva a cabo un verdadero «descentramiento» de la Iglesia respecto a su fuente única, Jesucristo[90]. Lo registra ya el capítulo I de la *LG* sobre «el misterio de la Iglesia», situando al principio a la Iglesia como sacramento[91] *entre* Cristo y los pueblos y *distinguiendo* al final a la Iglesia confesada como «una, santa, católica y apostólica» de la Iglesia católica, subsistiendo (*subsistit in*) la una en la otra. Esta distinción fundamenta la necesidad de una «renovación» y de una «reforma» constantes, así como el diálogo ecuménico. El capítulo II prosigue este movimiento de «descentración» en una perspectiva escatológica y proponiendo la definición de una pertenencia «gradual» al «pueblo de Dios».

2. Solamente entonces es cuando el capítulo III sobre «la constitución jerárquica de la Iglesia y especialmente el episcopado» recoge y completa la enseñanza del Vaticano I, citando ampliamente (n. 1) el prólogo de la *Pastor Aeternus*[92]:

> Esta doctrina sobre la institución, perpetuidad, poder y razón de ser del sacro primado del romano pontífice y de su magisterio infalible, el santo Concilio la propone nuevamente como objeto de fe inconmovible a todos los fieles y, prosiguiendo dentro de la misma línea, se propone ante la faz de todos profesar y declarar la doctrina acerca de los obispos, sucesores de los apóstoles, los cuales, junto con el sucesor de Pedro, vicario de Cristo y cabeza visible de toda la Iglesia, rigen la casa del Dios vivo[93].

La continuación del texto transforma profundamente la economía de los capítulos de la *Pastor Aeternus*, en particular por la presentación de un dossier escriturístico más matizado, que se aprovecha de unas nuevas relaciones con la Escritura. Así el nº 19 expone la institución de los Doce (cf. *Pastor Aeternus* I), introduciendo, mediante la polisemia de la metáfora de la «piedra» y de la terminología del «fundamento», una distinción muy sutil entre el «colegio» de los apóstoles que reúne a «la Iglesia universal que el Señor fundó en los apóstoles y edificó sobre el bienaventurado Pedro, su cabeza, siendo el propio Cristo Jesús la *piedra angular* (cf. Ap 21,14; Mt 16,18; Ef 2,20)»[94]. Sin utilizar el vocabulario de «perpetuidad», el n. 20 fundamenta a continuación la «permanencia» del ministerio apostólico (cf. *Pastor Aeternus* II), reflexionando de nuevo sobre el sentido dogmático e histórico de la sucesión, basándola –decisión importante en una perspectiva ecuménica– en el Evangelio:

> Esta divina misión confiada por Cristo a los apóstoles ha de durar hasta el fin del mundo (cf. Mt 28,10), puesto que el Evangelio que ellos deben proclamar es en todo tiempo el principio de toda la vida para la Iglesia [...]

89. En los capítulos VI y VII de este tomo.
90. *CJP*, 616-618.
91. *LG* 1: el Vaticano I habla de la Iglesia como «signo elevado entre las naciones» y que es por sí misma «un grande y perpetuo motivo de credibilidad y testimonio irrefragable de su divina legación» (*MI* 416); cf. *supra*, 236-238.
92. Sin referencia al contexto apocalíptico.
93. *LG* 18.
94. *LG* 19. Cf. *supra*, 250-251.

> [Después de desarrollar el argumento histórico, el texto concluye:] Por ello, este sagrado Sínodo enseña que los obispos han sucedido, por institución divina, a los apóstoles como pastores de la Iglesia, de modo que quien los escucha, escucha a Cristo, y quien los desprecia, desprecia a Cristo y a quien le envió (cf. Lc 10,16)[95].

3. Los tres números siguientes aportan algunos cambios notables a la perspectiva global del capítulo III de la *Pastor aeternus* («poder y naturaleza del primado de san Pedro»), en particular a propósito de dos puntos esenciales: la sacramentalidad del episcopado y la colegialidad. En lo referente al *primer punto*, hemos de recordar que en el Vaticano I el debate era sobre la relación entre *poder de jurisdicción* y *poder magisterial*, bipartición que supone ya una separación anterior entre el orden sacramental y el orden jurisdiccional[96], estando aquél ligado al sacramento del orden y éste transfiriéndose desde arriba por vía jerárquica. Esta separación es precisamente la que supera el n. 21, «enseñando que, por la consagración episcopal, se confiere la plenitud del sacramento del Orden»[97]:

> La consagración episcopal, junto con el oficio de santificar, confiere también los oficios de enseñar y de regir, los cuales sin embargo, por su propia naturaleza, no pueden ejercerse sino en comunión jerárquica con la Cabeza y los miembros del Colegio[98].

Esta decisión desborda la problemática demasiado estrecha de las «potestades» y establece un vínculo entre el episcopado y la sacramentalidad de la Iglesia, que se manifiesta también en el don sacramental que son sus «pastores». Es la terminología «pastoral» la que determina la teología del ministerio y la triple función de santificar, enseñar y gobernar, lo mismo que había inspirado ya antes el vocabulario doctrinal y dogmático. Pero, como señala la terminología de la «comunión jerárquica», no se excluye el «orden jurídico»: tiene que posicionarse de nuevo en adelante. El debate conciliar y muchos de los conflictos posconciliares tienen que ver efectivamente con este punto, precisado por otra parte en la *Nota praevia*, destinada a salvaguardar el punto de vista «jurisdiccional»[99]. Comentando el texto citado, escribe dicha *Nota*:

> Se emplea intencionadamente el término *ministerios* y no la palabra *potestades*, porque esta última palabra podría entenderse como *potestad expedita para el ejercicio*. Mas para que de hecho se tenga tal potestad expedita, es necesario que se añada la *determinación canónica o jurídica* por parte de la autoridad jerárquica[100].

El *segundo punto* se refiere al sentido de la «comunión jerárquica», precisada en los nn. 22-23 sobre la colegialidad. Volviendo a la problemática jurídica, el texto de la *LG* afirma que hay en la Iglesia dos sujetos de «potestad plena»: la po-

95. *LG* 20
96. Cf. *supra*, 253-255 y 259-261.
97. Cf. t. III, 196-198.
98. *LG* 21.
99. Cf. sobre todo J. GROOTAERS, *Primauté et collégialité. Le dossier de Gérard Philips sur la* Nota explicativa praevia, Presses Univ., Louvain 1986.
100. *Nota explicativa praevia*, n. 2: *COD* II-2, 11827, 118-21.

testad «plena, suprema y universal» del pontífice romano, «que puede siempre ejercerla libremente», y el Cuerpo episcopal en quien «perdura continuamente el Cuerpo apostólico, junto con su Cabeza, el romano pontífice, y nunca sin esta Cabeza» y que «es también sujeto de la suprema y plena potestad sobre la Iglesia universal»[101]. Pero mientras que la *Nota praevia* acentúa de nuevo, dentro del espíritu jurídico del Vaticano I, la asimetría entre estos dos poderes[102], el mismo texto de la *LG* invita a pasar *a otro plano*, dejando al «Espíritu Santo consolidar sin cesar la estructura orgánica y la concordia de la Iglesia»[103]. En efecto, es en este plano pneumatológico y eclesiológico donde se sitúa el sentido último de la colegialidad, que supone una singular remodelación de la perspectiva fundamental de la *Pastor Aeternus*, citada una vez más[104]:

> La unión colegial se manifiesta también en las mutuas relaciones de cada obispo con las Iglesias particulares y con la Iglesia universal. El romano pontífice [...] es el principio y fundamento perpetuo y visible de unidad así de los obispos como de la multitud de los fieles. Por su parte, los obispos son, individualmente, el principio y fundamento visible de unidad en sus Iglesias particulares, formadas a imagen de la Iglesia universal, en las cuales y a base de las cuales se constituye la Iglesia católica, una y única[105].

Esta nueva insistencia en una estructura «policéntrica» de la Iglesia volverá a lanzar después del Vaticano II el debate sobre ciertas estructuras jurisdiccionales, a las que costó trabajo posicionarse de nuevo en función del «cambio paradigmático», apenas esbozado en estos nn. 21-23.

4. En esta perspectiva, es altamente significativo el hecho de que el desarrollo sobre el magisterio (cf. *Pastor Aeternus*, cap. IV) encuentre su lugar en los números sobre los tres oficios del obispo. El n. 25[106] da a este magisterio todo su sentido bíblico o kerigmático, en conformidad total con lo que se ha dicho anteriormente sobre la «pastoralidad» de la doctrina: «Entre los principales oficios de los obispos se destaca la predicación del Evangelio». Por tanto, los obispos son llamados aquí «heraldos de la fe» y «doctores auténticos, ya que la fe que predican es *al mismo tiempo* para ellos y para los fieles «regla de pensamiento y de conducta»[107]. El texto comprende cuatro párrafos que obedecen a una economía de distinciones progresivas. Muchas de las cuestiones discutidas entre la mayoría y la minoría del Vaticano I encuentran así su solución. Las valoraremos brevemente a continuación, subrayando algunas de sus indeterminaciones.

El primer párrafo habla, de manera englobante, del magisterio *auténtico* de los obispos, de cada obispo y del soberano pontífice; el adjetivo nuevo *auténtico* significa aquí la condición fundamental de este magisterio, a saber, «estar dotado

101. *LG* 22.
102. *COD* II-2, 1827,36 - 1829,11.
103. *LG* 22.
104. Se trata del pasaje del *prólogo*, que hace de Pedro solo «el *principio* y el fundamento de la doble unidad entre los obispos y la muchedumbre de fieles»: cf. *supra*, 248.
105. *LG* 23.
106. Cf. el comentario de K. RAHNER en *LThK. Das zweite vatikanische Konzil* I (1966) 235-242, y mons. G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el concilio Vaticano II*, 2 vols., Herder, Barcelona 1968, I, 320-337.
107. *LG* 25.

de la autoridad de Cristo». Sin distinguir aún entre «magisterio ordinario-y-universal» y «magisterio extraordinario», el texto exige de los fieles un «obsequio religioso de la voluntad y del entendimiento», *en función* de lo que se expresa y, en el caso del papa, «según su manifiesta mente y voluntad, que se colige principalmente ya sea por la índole de los documentos, ya sea por la frecuente proposición de la misma doctrina, ya sea por la forma de decirlo»[108]. La terminología de la «obediencia religiosa» es englobante y no se limita a lo «dogmático». Pero se dejan abiertas las «reglas de interpretación», que permiten distinguir el grado de obligación.

Es en el segundo párrafo donde volvemos a encontrar las distinciones tradicionales del Vaticano I, que conciernen primero al magisterio infalible de los obispos. Se consideran dos casos. En primer lugar, el que se designa por el vocabulario clásico del «magisterio ordinario-y-universal»: se trata aquí –de manera más restrictiva que en 1870– de los obispos que, «aun estando dispersos por el orbe, pero manteniendo el vínculo de comunión entre sí y con el sucesor de Pedro, enseñando *auténticamente en* materia de fe y costumbres, convienen en que una doctrina ha de ser tenida como definitiva». El criterio que se da es, por tanto, la unanimidad de la proposición, aun cuando el texto no dice *cómo* puede producirse o constatarse esta unanimidad en un «acto colegial»[109]. El otro caso que se considera es el del «magisterio extraordinario» de los obispos que se ejerce en un concilio ecuménico[110].

El tercer párrafo, de una organización más complicada, trata del «magisterio extraordinario»[111] del papa, pero vinculándolo al de los obispos, concretamente en lo que se refiere al estatuto de las sentencias o definiciones. De esta manera el texto recoge primero la doctrina del Vaticano I sobre la *extensión* de la infalibilidad confiada a *la Iglesia entera*[112], antes de que se exprese por el magisterio del colegio episcopal unido al sucesor de Pedro o por el del soberano pontífice. Es interesante cómo el concilio mantiene sobre este punto la misma *apertura* que el Vaticano I: el párrafo precedente habla de «una doctrina que ha de ser *tenida* (no *creída*) como definitiva» (en el caso del magisterio ordinario-y-universal) y de «definiciones a las que hay que adherirse con la *sumisión de la fe*» (en el caso del magisterio extraordinario de un concilio). El párrafo actual limita la infalibilidad al «depósito de la revelación que debe ser custodiado santamente y expresado con fidelidad». Estas formulaciones quedan voluntariamente abiertas, sin excluir

108. *Ib.* En el 1° esquema (cf. G. ALBERIGO - F. MAGISTRETTI, [ed.], *Constitutionis dogmaticae LG synopsis historica*, Ist. per le Scienze Religiose, Bologna 1975, 297) este pasaje terminaba con la cita de la *Humani generis*: «Todo el mundo comprende que esta materia en el pensamiento y en la voluntad de los soberanos pontífices no puede considerarse ya como cuestión libre entre los teólogos». Cf. *supra*, 365. Esta afirmación fue criticada y corregida en la sesión de la Comisión central del 19 junio 1962, entre otros por el cardenal FRINGS: «El pensamiento en cuestión no puede ser de nuevo objeto de discusiones entre teólogos, *a no ser por razones graves*» (*Acta et documenta oecumenico concilio Vaticano II apparando*, ses. II, vol. II, pars IV, 638).

109. Cf. *LG* 22.

110. Cf. *LG* 25.

111. El n. 25 evita este vocabulario, a pesar de su comodidad para clasificar los actos magisteriales.

112. *LG* 25; *DzS* 3070 y 3074.

(aunque sin incluirlo tampoco expresamente) el terreno de lo «conexo», mientras que el esquema preparatorio de 1962 proponía aquí ciertas distinciones que ampliaban la extensión de la infalibilidad a lo «conexo» y concretamente a la interpretación de la «ley natural»[113]. Se encontrarán sin embargo estas distinciones en algunos documentos, posconciliares del magisterio romano. A continuación, el texto recoge la definición de la infalibilidad pontificia de la *Pastor aeternus*, introduciendo sobre algún que otro punto los comentarios oficiales de mons. Gasser. Así, el final del párrafo está compuesto de tal manera que la *explicación* (11 de julio de 1870) del célebre canon antigalicano (el carácter irreformable de las definiciones pontificias por sí mismas y *no en virtud del consenso de la Iglesia*) caracteriza a la vez a las definiciones del que es Cabeza del colegio y a las del «cuerpo de obispos en unión con el sucesor de Pedro»:

> A estas definiciones nunca puede faltar el asenso de la Iglesia por la acción del mismo Espíritu Santo, en virtud de la cual la grey toda de Cristo se mantiene y progresa en la unidad de la fe[114].

Como ocurría ya en el n. 22 sobre la colegialidad, el texto pasa aquí del plano jurídico al nivel de la historia y de la pneumatología. Además, el último párrafo introduce los «medios humanos», insistiendo en el «deber» del romano pontífice y de los obispos de recurrir a ellos, sin formular sin embargo una «ley» que pudiera obligar al magisterio a presentarse ante un «tribunal distinto» de él mismo:

> Bajo la luz del Espíritu de verdad (la revelación) es santamente conservada y fielmente expuesta en la Iglesia. El romano pontífice y los obispos, por razón de su oficio y la importancia del asunto, trabajen celosamente con los medios oportunos para investigar adecuadamente y para proponer de una manera apta esta revelación[115].

Este largo número 25, que no satisfacía por completo a los deseos de la minoría, logró sin embargo sortear la dificultad que planteaba la negativa a hacer entrar los «medios humanos» y el «consenso» en la definición jurídico-dogmática de la infalibilidad pontificia. A ello contribuyó en gran medida a valoración del «sentido sobrenatural de la fe» del pueblo de Dios, «que no puede engañarse en la fe», el sentido tan activo dado a la «recepción»[116] y la entrada de la colegialidad en el ejercicio del magisterio. El punto más importante es la reorganización profunda de la *Pastor aeternus* (cap. IV), que conduce a introducir los párrafos más jurídicos que se encuentran ahora en medio del desarrollo (y no ya al final), dentro del marco de una nueva teología del Evangelio y de la revelación, que es ya una anticipación de la Constitución *Dei Verbum*.

113. Cf. G. Alberigo - F. Magistretti, (ed.), *Constitutionis dogmaticae LG synopsis historica*, o. c., 129; cf. también *DH* 14, que distingue entre la función de la Iglesia de *expresar* y de *enseñar* la verdad y la de «*declarar* y *confirmar* [...] los principios del orden moral que se derivan de la naturaleza misma del hombre»: los dos últimos verbos tienen una calificación teológica menor que los dos primeros: cf. COD II-2, 2049, 5-8.

114. *LG* 25.

115. *Ib.*

116. *LG* 12.

3. La relación de la Iglesia con los otros y su concepción del hombre

El sentido de lo «doctrinal» y el «papel» que se da al magisterio evolucionan, en última instancia, en función del lugar que se «deja» al otro, bien sea al que cree-de-otra-manera, bien incluso al ateo. Sobre este último punto algunos complementos nos permitirán llegar hasta el fondo de la trayectoria fundamental del concilio, desde la cuestión de la verdad hasta la concepción del hombre, y comprender las oscilaciones de la época posconciliar. Ya hemos hecho referencia al esquema concéntrico que estructura el conjunto de la obra conciliar y en particular a la Constitución sobre la Iglesia. Existen otros modelos de comunicación, concretamente en los textos redactados bajo la responsabilidad del Secretariado para la unidad y en ciertos pasajes de la *GS*.

Pero el punto esencial asoma en la *LG* (cap. II), cuando el concilio define la «necesidad de la Iglesia para la salvación»[117], recogiendo una doctrina tradicional y reafirmada en el marco de la *Dei Filius* (cap. III). Toda la secuencia sobre esta «enseñanza» está organizada de tal modo que resalta simultáneamente esta necesidad «corporal» y la «frontera» eclesial que atraviesa a *todo* ser humano: si se puede estar «en el cuerpo» de la Iglesia, sin estar «de corazón» en ella –por no perseverar en la caridad–, también se podrá –en la perspectiva de la salvación– estar «de corazón» en la Iglesia sin ser «de su cuerpo». Es lo que muestra el texto a continuación, cuando habla primero de los que tienen fe en Cristo y luego de «todos los hombres sin excepción, llamados a la salvación por la gracia de Dios». Al final del recorrido es cuando el argumento revela todas sus implicaciones:

> Pues quienes, ignorando sin culpa el evangelio de Cristo y su Iglesia, buscan no obstante a Dios con un corazón sincero y se esfuerzan, bajo el influjo de la gracia, en cumplir con obras su voluntad, conocida mediante el juicio de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna. Y la divina Providencia tampoco niega los auxilios necesarios para la salvación a quienes sin culpa no han llegado todavía a un conocimiento expreso de Dios y se esfuerzan en llevar una vida recta, no sin la gracia de Dios[118].

Efectivamente, la llamada a la conciencia es la referencia última de la antropología conciliar. Lo vemos concretamente en el decreto sobre la libertad religiosa, en relación con la «búsqueda de la verdad» y con la «obligación del hombre para con la verdadera religión»[119]. Pero es la *GS* la que establece esta teología:

> La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquella. Es la conciencia la que de modo admirable da a conocer esa ley, cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo[120].

Pero hay que reconocer que ese «centro» es objeto de interpretaciones muy variadas. En efecto, en la Constitución pastoral, la presentación de ese otro que es el ateo va seguida, por razones cristológicas y pneumatológicas, de la expresión

117. *LG* 14.
118. *LG* 16.
119. Cf. *infra*, 447-448.
120. *GS* 16.

«en la forma de solo Dios conocida»[121], como si el encuentro de la conciencia del otro implicase una reserva respetuosa que invita a la Iglesia al mismo «descentramiento» que el realizado por el misterio de Dios en ella[122].

Pero esta misma Constitución introduce a la «conciencia», según una lógica diferente, en una estructura fundamentalmente religiosa, desplegada a través del recorrido de los *praeambula fidei*, cuyo modelo renovado se encuentra en la exposición preliminar sobre «la condición humana en el mundo de hoy»[123]. Este género de argumentación subyace también en parte al decreto sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no-cristianas. Y se prolonga incluso en el juicio doctrinal que da sobre el ateísmo:

> La Iglesia afirma que el reconocimiento de Dios no se opone en modo alguno a la dignidad humana, ya que esta dignidad tiene en el mismo Dios *su fundamento y perfección* [...]. Cundo, por el contrario, faltan ese fundamento divino y esa esperanza de la vida eterna, la dignidad humana sufre lesiones gravísimas –es hoy lo que con frecuencia sucede–, y los enigmas de la vida y de la muerte, de la culpa y del dolor, quedan sin solucionar, llevando no raramente al hombre a la desesperación[124].

Quizás este veredicto nos ponga de nuevo ante la alternativa, evocada por Juan XXIII en su discurso de apertura del concilio: según la manera de referirse a la conciencia del otro y a la historia como «maestra de la vida», se comprenderá el papel del magisterio y de la doctrina de la Iglesia en una perspectiva de «juicio» o, mejor dicho, según un espíritu de «auto-limitación». Podrá favorecer todo esto la paz y la unidad del género humano, que la Iglesia intenta promover.

121. *GS* 22, con referencia a *LG* 16.

122. Se observa aquí la transformación realizada entre la teología política de León XIII y de Pío XI, expresada en la instauración de la fiesta de Cristo Rey (cf. *supra*, 351) y la cristología universalista de la *GS* que se va construyendo progresivamente al final de los cuatro capítulos de su primera parte. Se habla aquí de Cristo Rey para fundamentar la unidad humano-divina de la historia de la humanidad: «El Reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor, se consumará su perfección».

123. *GS* 4-10.

124. *GS* 21.

CAPÍTULO XIII

La comunicación de la Palabra de Dios: *Dei Verbum*

por B. SESBOÜÉ

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: Pontificia Commissio Biblica: *Instructio de veritate historia evangeliorum*: *DC* 61 (1964) 711-718.– H. FRIES, *La revelación,* en J. Feiner - M. LÖHRER, *Mysterium salutis*, I/1, Cristiandad, Madrid 1966, 207-286.– R. LATOURELLE, *La révélation et sa transmission selon la Constitution* Dei Verbum: *Gregorianum* 47 (1966) 5-40; *Teología de la revelación,* Sígueme, Salamanca [5]1982.– J. RATZINGER, A. GRILLMEIER, B. RIGAUX, *Dogmatische Konstitution über di göttliche Offenbarung*, en *LThZ. Das zweite vatikanische Konzil*, o. c, t, II, 497-583.–VARIOS, *La revelación divina. Constitución dogmática «Dei Verbum», con comentarios*, Taurus, Madrid 1970, 2 vols. (en particular, el comentario de H. DE LUBAC al preámbulo y al cap. I: t. I, 181-367.– Varios, *Révélation de Dieu et langage des hommes*, Cerf, Paris 1972.– G. DEFOIS, *Révélation et société. La constitution* Dei Verbum *et les fonctions sociales de l'Écriture*: *RSR* 63 (1975) 457-504.– H. WALDENFELS, *Manuel de théologie fondamentale* (1985), Cerf, Paris 1990.– Chr. DUQUOC, *Alianza y revelación*, en *Iniciación práctica a la teología*, t. II, Cristiandad, Madrid 1984, 19-86.– J. DORÉ, *La révelation*, en Varios, *Introduction à l'étude de la Théologie*, Desclée, Paris 1992, t. II, 283-337.

La historia de la redacción del texto

Ya desde antes de la apertura del concilio la cuestión de la revelación se consideraba como un punto central, a la vez para la doctrina católica y por su importancia ecuménica. El problema de las relaciones entre la Escritura y la Tradición era efectivamente un objeto de primer orden en el contencioso entre católicos y protestantes. Por consiguiente, la palabra del concilio habría de ser decisiva en la tarea de reconciliación ecuménica que le había confiado Juan XXIII. En el cuaderno de esquemas preparatorios, la revelación ocupaba el primer lugar. Sin embargo, en el tratamiento de las cuestiones se tocó primero el esquema sobre la liturgia, lo cual permitió al concilio alcanzar una cierta unanimidad al mismo tiempo que una orientación global. Cuando, después de este primer episodio afortunado, el concilio llegó al «esquema de Constitución dogmática sobre las fuentes de la revelación», preparado antes de la reunión del concilio, se abrió un deba-

te duro y difícil, que puso de manifiesto la existencia de una mayoría y de una minoría. En efecto, el esquema propuesto estaba escrito según una mentalidad teológica, derivada no sólo del concilio de Trento, sino portadora de una interpretación simplificada y rígida de los textos de este concilio. Entre tanto, la relectura de Trento que había hecho el Vaticano I había contribuido a difundir la doctrina de las «dos fuentes» de la revelación como una doctrina prácticamente dogmática y había puesto de relieve, como sabemos, el papel del magisterio[1]. Recojamos algunos puntos principales de este esquema, que por otro lado no decía nada sobre el acto mismo de la revelación de Dios, que tiene su cima en la persona de Jesucristo:

> Cap. 1. La doble fuente de la revelación, nº 4. La Iglesia creyó en todo tiempo y sigue creyendo que la revelación integral no se contiene en sola la sagrada Escritura, sino en la Escritura y en la Tradición, como en dos fuentes, aunque de manera diferente [...]. El contenido específico de esta tradición divina no se nos da a conocer por vía escrita, sino por vía oral, es decir, por las declaraciones vivas con que lo proclama la Iglesia, por la fe de los fieles y por la práctica de la misma Iglesia [...].
>
> nº 6. Para que estas dos fuentes de la revelación concurran de una manera armoniosa y eficaz a la salvación de los hombres, quiso el Señor confiar la misión de custodiar, proteger e interpretar auténticamente el depósito único de la fe, no a los fieles particulares que lo conozcan de algún modo, sino exclusivamente al magisterio vivo de la Iglesia. Compete, pues, al magisterio vivo de la Iglesia, en su calidad de regla inmediata y universal de la fe, no sólo la función de juzgar y dictaminar con la ayuda de Dios sobre todo lo que estableció la Providencia divina, sobre todo lo que afecta directa o indirectamente a la fe y a las costumbres, sobre el sentido y la interpretación de la sagrada Escritura y de los documentos y monumentos en los que se guarda y se manifiesta lo que fue la Tradición en el transcurso de los tiempos, sino además la misión de explicar y explicitar lo que se contiene de una manera oscura e implícita en ambas fuentes.

Este texto está entretejido con expresiones de Trento, pero va más allá y transmite la interpretación dada por Belarmino y otros muchos manuales hasta nuestros días. En primer lugar, pasa de las «tradiciones» a «la Tradición». Luego, supone que el concilio del siglo XVI había enseñado el «*partim ..., partim...*, y que hay, por consiguiente, verdades de fe revelada que *sólo* pueden establecerse por la Tradición de la Iglesia y no por medio de las Escrituras solas[3]. «En una palabra, que la sagrada Escritura no sólo padece de *insuficiencia* formal, sino de insuficiencia *material*: la Tradición abarca más que la Escritura»[4]. El texto no hace ninguna mención de la «pureza del Evangelio», considerada por Trento como *la* fuente de toda la doctrina. Por otra parte, intenta establecer, en la línea del Vaticano I, una concepción del magisterio intérprete de la Escritura y de la Tradición, situando su autoridad en una inmediatez con la de la revelación.

1. Cf. *supra*, 24-27.
2. *Schema Constitutionis dogmaticae de fontibus revelationis*, comentado en B. DUPUY, *Historial de la Constitucion* en Varios, *La revelación divina*, o. c., I, 60-77.
3. Cf. *supra*, 114-118.
4. B. D. DUPUY, en Varios, *La revelación divina* I, o. c., 72, donde resume esta tesis.

Apenas se conoció este esquema, provocó la consternación. Del lado católico, hacía tabla rasa de una reflexión teológica más que centenaria, que tenía su origen en Möhler y en Newman, y que recogieron en el siglo XX J. R. Geiselmann e Y. Congar. Volvía de este modo la espalda a toda actitud ecuménica. Un protestante podía escribir: «Este texto ni siquiera decía lo que había formulado Trento; proponía como proyecto de un decreto la forma con que se había interpretado a Trento, a saber que hay dos fuentes de la revelación divina, la Escritura y la Tradición, y que la Tradición es en el fondo más ancha y más importante que la Escritura[5]. Este texto suponía, por tanto, un retroceso respecto a los mejores resultados de la investigación teológica.

Se discutió vivamente en Roma sobre el tema dentro y fuera del concilio. Salió a relucir una literatura de combate, con algún que otro artículo-panfleto[6], dirigidos a menudo contra Geiselmann y contra Congar. En el concilio hubo un momento de notable crisis y de verdadero combate. El texto del esquema se había publicado por una indiscreción. Empezaron a circular algunos contraproyectos, firmados por grandes teólogos (K. Rahner, Y. Congar)[7]. El cardenal Ottaviani defendió el esquema en el *aula*, secundado por los cardenales Siri, Ruffini y Browne, que se vieron pronto atacados por los cardenales Alfrink, Bea, Frings, Léger, Liénart, König, Suenens y en cierta medida por Tisserant. Se supo además por mons. de Smedt que la comisión preparatoria se había negado a tener en cuenta una petición del papa, invitándola a consultar con las otras comisiones sobre las cuestiones ecuménicas[8]. El 20 de noviembre hubo una primera votación orientativa. Una amplia mayoría de Padres rechazó el esquema como base de partida de la discusión, pero no se alcanzaron los dos tercios. Pues bien, según el reglamento conciliar, se necesitaba una mayoría cualificada de los dos tercios para que se rechazara jurídicamente un esquema: faltaban 100 votos. Por tanto, el texto «se mantenía». No se había previsto ningún procedimiento para casos por el estilo.

Juan XXIII decidió entonces retirar el esquema y nombró una Comisión mixta, co-presidida por los cardenales Ottaviani y Bea, para revisar el texto, antes de que prosiguiera el trabajo conciliar. Imponía, por tanto, una colaboración sobre un punto doctrinal importante entre el primer dicasterio, el Santo Oficio, que veía de este modo cómo le arrancaban el monopolio en esta materia, y el reciente Secretariado para la unidad, que tenía la misión de mantener la apertura ecuménica de los textos preparados. En diciembre, el cardenal Bea podía decir: «Nos hemos puesto de acuerdo en todo, menos en una cuestión: la relativa a la relación mutua entre la Escritura y la Tradición»[9]. En otras palabras, los redactores del esquema primitivo querían mantener la tesis de las dos fuentes con la fórmula: «La Tradición tiene una extensión más amplia que la Escritura». Defendían que la Tradición podía fundamentar ella sola en la revelación divina ciertos puntos de la doctrina católica. Esta ambigüedad siguió pesando en los debates y en la redacción

5. Pastor RICHARD-MOLARD, citado por H. HOLSTEIN: *RSR* 57 (1969) 415.
6. Cf. P. BOYER, *Traditions apostoliques non écrites*, separata de *Doctor communis* XV (1962) 5-21.
7. Textos en VARIOS, *La revelación divina* II, o. c., 421-443.
8. J. RATZINGER, *LThK*, o. c., II, 500.
9. Citado por B. D. DUPUY en Varios, *La revelación divina* I, o. c., 87.

del texto. No estaba en discusión la complementariedad entre la Escritura y la Tradición; pero se trataba de saber si esta complementariedad era *cuantitativa* –lo que no se encontraba en una se podía encontrar en la otra– o *cualitativa* –la Escritura y la Tradición son dos canales solidarios de comunicación de la misma fuente, constituyendo la Tradición viviente el movimiento de transmisión de la revelación que se expresa en la Escritura.

El esquema revisado por la Comisión fue aprobado el 17 de marzo de 1963 y enviado a los Padres, que reaccionaron haciendo algunas observaciones. Sensibles al progreso indiscutible que se había realizado, seguían criticando algunos puntos. Parecía, pues, que este esquema podría servir de base para la discusión conciliar. Pero esta discusión no figuró en el programa del segundo período. No obstante, numerosos Padres habían manifestado su deseo de que la Comisión mixta emprendiera de nuevo su trabajo para mejorar el esquema sobre la base de las observaciones recibidas. De hecho, esta nueva tarea se le confió a la Comisión teológica del concilio, manteniendo el cardenal Bea un derecho de inspección sobre el resultado final. Algunos teólogos como Y. Congar, que había publicado mucho sobre esta cuestión, podían participar también en los trabajos. En abril de 1964 se acabó una nueva redacción: el esquema había tomado su configuración casi definitiva. Era más bíblico: hablaba de la revelación primero como un acto de comunicación de sí mismo por Dios, que tiene su cima en Jesucristo, antes de considerarla como un conjunto de verdades transmitidas. Se pone claramente de relieve la transcendencia de la Palabra de Dios respecto a la Iglesia. Se menciona a la Tradición antes que a la Escritura, dado que la misma Escritura es el fruto de un acto de Tradición de la generación apostólica. La función propia del magisterio se explica como una sumisión a la Escritura transmitida por la Tradición.

El debate se reanudó en otoño de 1964 durante el tercer período conciliar. Focalizó la cuestión de la relación entre la Escritura y la Tradición en torno a la expresión de «Tradición constitutiva». La dificultad seguía siendo la misma: ¿hay puntos de fe que no están constituidos como tales más que sobre el fundamento único de la Tradición? Pero el texto no pudo llegar a una votación conclusiva a lo largo de este período. Se trató a continuación de recibir las últimas enmiendas. En el último momento, se supo que el papa había impuesto una última enmienda para satisfacer ciertas exigencias de la minoría, lo cual arrojó una sombra sobre la satisfacción de muchos ante el resultado final. El texto se votó con la «unanimidad moral» de 2344 votos afirmativos contra 6 negativos, en la sesión solemne del 18 de noviembre de 1965. De esta forma este documento., sobre el que se empezó a trabajar desde el comienzo del concilio y que había ocasionado su primera crisis, estuvo sobre el tapete casi hasta el final. Pero finalmente se había conseguido la unanimidad conciliar.

Actualmente disponemos de un buen número de comentarios de la *Dei Verbum*. Han utilizado la publicación íntegra de las Actas del concilio y numerosos papeles de archivo, pero no todavía los archivos conciliares. Por hipótesis, no disponemos aún, como para el Vaticano I, de una segunda generación de trabajos redactados con una perspectiva más amplia y lejana respecto al acontecimiento que permitan descubrir con mayor profundidad el sentido de las orientaciones tomadas. Será éste uno de los límites del comentario que proponemos.

I. LA REVELACIÓN EN SÍ MISMA (CAP. I)

1. EL PREÁMBULO (n. 1)

> La Palabra de Dios la escucha con devoción y la proclama con valentía el santo Concilio, obedeciendo a aquellas palabras de Juan: «Os anunciamos la vida eterna, que estaba junto al Padre y se nos manifestó. Lo que hemos visto y oído os lo anunciamos para que también vosotros viváis en esta unión nuestra que nos une con el Padre y con su Hijo Jesucristo» (1 Jn 1,2-3) (n. 1)[10].

«Dei Verbum»: esta expresión-título resume el contenido del documento. Evoca de forma englobante la Palabra de Dios, es decir la revelación, y el Verbo de Dios, Jesucristo, que es esta palabra hecha carne. A continuación, el texto precisará esta articulación. Esta expresión puede ser considerada como el «indicativo» de todo el desarrollo.

El concilio proclama ante todo que «escucha con devoción» la Palabra de Dios, intentando obedecerla. Esta escucha es el motivo de la valentía con que tiene que proclamarla. El tono es claramente distinto del que utilizaba el Vaticano I. El texto no insiste en la autoridad de la Iglesia ni en la proposición autoritaria de unas verdades que creer, sino en la obediencia y en el acto misionero de la proclamación. Por tanto, el concilio y consiguientemente el magisterio de la Iglesia se sitúan bajo la autoridad de esta Palabra, cuya transcendencia divina se afirma con toda claridad.

La cita de 1 Jn 1, 2-3 asocia en el anuncio de la revelación el ver y el oír. Porque en Jesús, el «exégeta» de Dios (Jn 1,18) vemos y oímos a la vez a Dios. Jesús es la «teofanía de Dios»[11]. En la perspectiva de Juan, la fe no es solamente un «oír», sino también un «ver». Evocando «la comunión con nosotros y nuestra comunión con Dios», el concilio introduce un esquema central del texto, el de la comunicación y el del don: no se trata simplemente de la «comunicación de verdades», sino de la comunicación y del don personal de Dios a los hombres, que fundamenta la comunión de vida entre los hombres. Porque la revelación es ya salvación; está ordenada a la «vida eterna».

En una segunda frase del preámbulo, el texto declara que «sigue las huellas de los concilios Tridentino y Vaticano I»[12]; esta fórmula, destinada a aplacar las inquietudes de los Padres más conservadores, subraya la preocupación del concilio de permanecer en continuidad con el trabajo de sus dos predecesores. Pero «seguir las huellas» no quiere decir «quedarse en». El Vaticano II no irá en ningún caso en contra de Trento o del Vaticano I; pero esto no le impedirá expresar mejor, de forma complementaria y en una perspectiva más ancha y equilibrada lo que ha sido *verdaderamente* enseñado por estos concilios, proponiendo una «relectura» de afirmaciones que serán citadas con frecuencia[13]. De hecho, los conci-

10. *DV* 1. Las demás citas de este documento, con su numeración, están tomadas de la edición de *Documentos del Vaticano I*, BAC, Madrid 1966.
11. J. GUILLET, citado por H. DE LUBAC, en Varios, *La revelación divina*, o. c., I,187,
12. Cf. el comentario crítico de K. BARTH sobre esta expresión, en Varios, *La revelación divina*, II, o. c., 229-241.
13. J. RATZINGER, en *LThK*, 505.

lios han afirmado siempre su fidelidad a los precedentes. Finalmente, el trabajo conciliar se presenta con una finalidad pastoral: quiere hacer oír el anuncio de la salvación «para que todo el mundo lo escuche y crea, creyendo espere, esperando ame».

Así pues, este preámbulo indica los dos temas principales del documento: su revelación y su transmisión. Distinción capital, ya que la iniciativa de Dios será honrada por sí misma e iluminará luego las condiciones de su transmisión. Sin encerrarse en la problemática del esquema preparatorio, el concilio intenta remontarla, a fin de describir en concreto el acontecimiento de la revelación y proponer una concepción de la misma que supere el contenido de las «verdades de la fe» y trate del «acto de Dios que se revela a sí mismo»[14]. El capítulo I tratará primero de la revelación y los demás capítulos de los diferentes aspectos de su transmisión en los orígenes y en el tiempo de la Iglesia.

2. La revelación: Dios conversa con sus amigos (n. 2)

> Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (cf. Ef 1,9): por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina (cf. Ef 2,18; 2 Pe 1,4). En esta revelación, Dios invisible (cf. Col 1,15; 1 Tim 1,17), movido de amor, habla a los hombres como amigos (cf. Ex 33,11; Jn 15, 14-15), y trata con ellos (cf. Bar 3,38) para invitarlos y recibirlos en su compañía (n. 2).

Esta descripción global de la revelación se expresa en la doble perspectiva de la comunicación y de una «concentración cristológica», tan apreciada por Barth[15]. La primera frase del Vaticano II recoge la segunda del Vaticano I[16]. Esta inversión indica ya de entrada una problemática diferente: la finalidad no es ya contradistinguir formalmente la revelación natural de la revelación sobrenatural, sino exponer de manera trinitaria el *misterio* que traduce el término latino *sacramentum*–, y no ya los «decretos» de la «autorrevelación» de Dios, por Cristo y en su Espíritu. Esto anuncia una concentración en la persona de Cristo, sacramento de Dios. El designio de Dios es dar a los hombres un acceso y una participación en la vida trinitaria.

Para ello, Dios se dirige a los hombres como amigos (palabra que se prefiere al término de «hijo» y que hace referencia a Ex 33,11 y a Jn 15,14-15). Esta expresión crea un clima: no se sitúa ya en la perspectiva de la apologética, sino que se vuelve serenamente a una exposición doctrinal. No recuerda la obediencia que el hombre debe prestar a Dios que se revela, como lo hacía el Vaticano I[17]. Adopta el lenguaje de la comunicación, del encuentro, de la relación y de la invitación a la comunión. Por la revelación, Dios «conversa con los hombres» (Bar 3,38),

14. H. Bouillard, *Révélation de Dieu et langage des hommes*, o. c., 43.
15. Citado por H. de Lubac, en Varios, *La revelación divina*, I, o. c., 212.
16. *DzS* 3005; *MI* 414.
17. Cf. *supra*, 226-228.

como la Sabiduría[18]. El esquema dialogal sustituye al esquema de la autoridad y la obediencia. Todo el documento quedará marcado por ello:

> El plan de la revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas; las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan; a su vez, las palabras proclaman las obras y explican su misterio (n. 2).

La economía de la revelación pasa por *obras* y por *palabras*, según la solidaridad entre el *ver* y el *oír*, que evocaba el preámbulo. Pero aquí se trata del «sacramento» original de la revelación. Los hechos confirman las palabras, y las palabras dicen el sentido de los hechos. Los hechos son las maravillas de Dios cumplidas en el Antiguo Testamento en favor de su pueblo. Son también la vida, los actos, la muerte y la resurrección de Cristo, obras reveladoras y portadoras de verdad. Por su parte, la palabra de Dios tiene una eficacia propia: es en sí misma acto (en el sentido del *dabar hebreo*) que revela y cumple al mismo tiempo la salvación.

Esta revelación de tipo sacramental se produce en la historia y pasa por gestos y por palabras humanas. En otros tiempos se establecía una oposición entre la revelación natural realizada por actos y la revelación sobrenatural que pasaba por palabras[19]. Una perspectiva semejante mutila la plenitud de la revelación divina. Esta insistencia corresponde al redescubrimiento de la teología de la historia de la salvación en el momento de la celebración del concilio[20]. Lo menciona ya este mismo párrafo:

> La verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre que transmite dicha revelación, resplandece en Cristo, mediador y plenitud de toda la revelación (n. 2).

Cristo en persona, «palabra sustancial de Dios» es la cima de esta revelación. Es a la vez su mediador, su revelador, «el mensajero y el contenido del mensaje»[21]. Es ésta una originalidad entre las religiones que se apoyan en una revelación: ni Mahoma, ni Zoroastro, ni Buda se propusieron a ellos mismos como objeto de fe de sus discípulos[22]. Aquí, por el contrario, «Cristo es el Autor, el Objeto, el Centro, la Cima, la Plenitud y el Signo. Cristo es la clave de bóveda de esta prodigiosa catedral cuyos arcos son los dos Testamentos»[23]. Definir la revelación identificándola con la persona de Cristo le da un significado muy distinto del de una mera transmisión de verdades. Esta afirmación se recogerá y se desarrollará en el número 4 del documento.

18. Esta expresión se repetirá en el n. 25.
19. Cf. H. de Lubac, en Varios, *La revelación divina* I, o. c., 212.
20. Cf. las conversaciones sobre este tema durante el concilio entre O. Cullmann y Pablo VI y la creación del Instituto ecuménico de Tantur (Jerusalén), fundado con vistas a una reflexión sobre la historia de la salvación.
21. H. de Lubac, en Varios, *La revelación divina* I, o. c., 210.
22. Cf. el texto de P. Rousselot, citado *Ib*,211s.
23. R. Latourelle, *La révélation et sa transmission selon la Constitution* DV: *Gregorianum* 47 (1966) 275-276.

3. La revelación es una larga historia (n. 3)

La revelación se presenta en adelante dentro del marco de la *historia de la salvación*. Progresa como esta historia y en solidaridad con ella; cuanto más se revela Dios, más da, más salva.

1. Hay etapas históricas en esta revelación: la primera etapa, que sigue siendo el fundamento de las siguientes, es la de la revelación cósmica, ligada desde el origen a una revelación personal y gratuita de Dios:

> Dios, creando y conservando el universo por su Palabra (cf. Jn 1,3), ofrece a los hombres en la creación un testimonio perenne de sí mismo (cf. Rom 1, 19-20); queriendo además abrir el camino de la salvación sobrenatural, se reveló desde el principio a nuestros primeros padres (n. 3).

Estas afirmaciones no son históricas, sino propiamente teológicas; hacen remontarse al origen la inteligencia de la revelación que se da por la historia de la salvación[24]. El Vaticano II recoge el punto de vista del Vaticano I sobre las dos formas de revelación. Pero en vez de distinguir su dualidad de una forma abstracta, las presenta como articuladas una con otra en una unidad concreta[25], desde el origen de la historia y en la perspectiva de la creación continua, presentada –según la visión del cuarto evangelio– como cumplida por el Verbo. Se desplaza así la afirmación del Vaticano I, que subrayaba la obra de la creación por un Dios único, reconocible por la razón, dentro de la perspectiva de los «preámbulos de la fe». El concilio se negó a juntar con la referencia al prólogo de Juan otros textos cristológicos (Col 1,16; 1 Cor 8,6; Rom 11,36; Heb 1,2) que van más lejos, ya que atribuyeron la creación no solamente al Verbo, sino a Cristo. Esta omisión es cuestión de prudencia. Pero no se excluye el aspecto cristológico. Porque el término *Verbum* remite a la Sabiduría del Antiguo Testamento, leída en el Nuevo como un anuncio de la persona de Jesús. Esta mención del Verbo subraya además la solidaridad entre la creación y la salvación: la creación es el primer momento de la salvación, así como la salvación adquiere la forma de una creación nueva.

Como la historia de la salvación comienza con la creación del hombre, éste es por un lado beneficiario de la revelación *cósmica*[26], es decir, de la que pasa por las obras de la creación, según Rom 1,19-20; esta revelación es original, pero también permanente. Por otro lado el hombre es objeto de una primera auto-manifestación de Dios, que le abre el camino de la salvación. No se utiliza, adrede, el término de revelación *sobrenatural*, para evitar comprometerse en las distinciones del lenguaje escolástico. Pero se evoca discretamente la idea de la trascendencia absoluta y gratuita de esta revelación cuando se menciona un camino de salvación que viene «de arriba» (*supernae*)[27].

Al hablar de «nuestros primeros padres», es decir, de los hombres del origen de la creación, el texto no se inmiscuye en el problema de la historicidad de los

24. H. Waldenfels, *o. c.*, 275-276.
25. Cf. J. Ratzinger, *LThK* II, 508.
26. Esta expresión, ausente del texto, es empleada por J. Danielou, R. Latourelle y H. de Lubac, en Varios, *La revelación divina* I, o. c., 234.
27. Expresión anterior al uso medieval de «sobrenatural»: Cf. J. Doré, en *Introduction à l'étude de la théologie*, o. c, 327.

relatos del *Génesis*. Desde su origen, la humanidad fue destinataria no solamente de una vocación («sobrenatural») a la comunión con Dios, sino ya de una revelación del mismo orden. Así pues, el proyecto de Dios fue de antemano el de su comunicación personal con los hombres. No hubo un tiempo de creación «natural», seguido de un tiempo de «elevación sobrenatural».

Por otra parte, se habla ya de salvación antes de la caída. La salvación cristiana supera, por tanto, las necesidades salidas del pecado. El hombre no puede llegar a su fin «de arriba», sin que Dios se lo conceda. Por su misma creación está ya «necesitado de salvación».

2. La segunda etapa de esta historia va desde la caída original hasta Abrahán:

> Después de su caída, los levantó a la esperanza de la salvación (cf. Gn 3,15), con la promesa de la redención; después cuidó continuamente del género humano, para dar la vida eterna a todos los que buscan la salvación con la perseverancia en las buenas obras (cf. Rm 2,6-7) (n. 3).

Después de la caída, Dios promete una redención, como deja vislumbrar el «protoevangelio» de Gn 3,15. Se sigue cuidando del género humano «continuamente», sin interrupción, a fin de dar la vida eterna a los que le buscan. Así pues, el pecado del hombre no tiene que hacerle perder su vocación a ver a Dios en una comunión de vida; por su parte, Dios concede su ayuda «a todos los que buscan la salvación con la perseverancia en las buenas obras». Esta mención hace referencia a Rom 2,7: «a los que perseverando en la práctica del bien buscan gloria, honor e inmortalidad, les dará vida eterna». La continuación del texto paulino (2,15) habla de «la ley inscrita en sus corazones» y de su conciencia, que para ellos tiene el lugar de la ley[28]. Dios sigue proponiendo su gracia y por tanto una cierta forma de revelación, expresiones de su voluntad salvífica universal afirmada por san Pablo (1 Tim 2,4). En todo tiempo y en todo lugar, a través de la diversidad de las situaciones. Dios «se cuida» del género humano, para llevarlo a una única salvación: la vida eterna en Jesucristo.

Esta afirmación no vale solamente del período tan largo y misterioso que se extiende desde la creación hasta la vocación de Abrahán, sino también de todos los pueblos que hoy no tienen ningún vínculo con Abrahán. Así lo subrayaron en los debates los obispos de los países en donde la implantación del cristianismo es más reciente[29]. En la Biblia, es también el tiempo de la alianza con Noé[30].

3. La tercera etapa va desde Abrahán hasta el Evangelio:

> Al llegar el momento, llamó a Abrahán para hacerlo padre de un gran pueblo (cf. Gn 12,2-3). Después de la edad de los patriarcas, instruyó a dicho pueblo por medio de Moisés y los profetas, para que lo reconociera a Él como único Dios vivo y verdadero, como padre providente y justo juez; y para que esperara al Salva-

28. Esta «ley de la naturaleza» no debe confundirse con la religión natural deísta, que excluía la religión revelada.

29. Cf. las intervenciones de mons. J. CORNELIS (Léopoldville), mons. NGUYEN-VAN-HIEN (Dalat), cardenal DOEPFNER (Munich), moms. J. SERRANO (Panamá); cf. H. DE LUBAC, en Varios, *La revelación divina* I, o. c., 245.

30. J. RATZINGER opina que el concilio se dejó llevar aquí por el «optimismo pastoral de una época», sin subrayar suficientemente el peso del pecado del hombre y del juicio de Dios sobre el: *LThK* II, 509.

dor prometido. De este modo fue preparando a través de los siglos el camino del Evangelio (n. 3).

Se resume aquí toda la economía del Antiguo Testamento. Pasa por los patriarcas (Abrahán, Isaac, Jacob), por Moisés y los Profetas. Dios pone aparte a un pueblo. Hace de él el objeto de su elección, que no es ya un privilegio reservado sólo para él, sino una misión que se le confía. Esta pedagogía de preparación para la salvación pasa por la Ley y la profecía. Es una historia dirigida hacia la venida de Cristo, que será su cima. Es la preparación inmediata al Evangelio.

4. La revelación consumada en Cristo (n. 4)

Este número recoge y desarrolla la afirmación del final del n. 2, inscribiéndola a su vez en la historia de la revelación. Es una nueva etapa, la cuarta de alguna manera, pero también la etapa última y definitiva, el cumplimiento de todo el proceso.

> Dios habló a nuestros padres en distintas ocasiones y de muchas maneras por los profetas. Ahora, en esta etapa final, nos ha hablado por el Hijo (Heb 1,1-2). Pues envió a su Hijo, la Palabra eterna, que alumbra a todo hombre, para que habitara entre los hombres y les contara la intimidad de Dios (cf. Jn 1,1-18) (n. 4, 1).

La cita de Heb 1,1, recogida del Vaticano I, expresa de forma solemne el vínculo con las etapas precedentes. Subraya al mismo tiempo la continuidad y el contraste entre los Testamentos. Después de los servidores, el Hijo nos trae toda novedad al entregarse a sí mismo[31]: después de la diversidad, la unicidad; después de las revelaciones parciales, el revelador absoluto, la «Palabra resumida» (*verbum abbreviatum*). Cristo, el «exégeta» del Padre (Jn 1,18), nos «cuenta» la intimidad de Dios[32]. En estas frases Dios era el sujeto que introduce el Verbo. En adelante, el mismo Cristo será el sujeto de las afirmaciones[33]:

> Jesucristo, Palabra hecha carne, «hombre enviado a los hombres», «habla las palabras de Dios» (Jn 3,34) y realiza la obra de salvación que el Padre le encargó (cf. Jn 5,36; 17,4). Por eso, quien ve a Jesucristo, ve al Padre (cf. Jn 14,9); pues él, con su presencia y manifestación, con sus palabras y obras, signos y milagros, sobre todo con su muerte y gloriosa resurrección, con el envío del Espíritu de la verdad, lleva a plenitud toda la revelación y la confirma con testimonio divino; a saber, que Dios está con nosotros para librarnos de las tinieblas del pecado y la muerte y para hacernos resucitar a una vida eterna (n. 4, 1).

El revelador es el Verbo hecho carne, «hombre enviado a los hombres»[34]. «El destino humano de Cristo es la revelación absoluta y pura de Dios»[35], escribía ya Rahner. En Jesús, Dios es a la vez el revelador y el revelado. El Verbo es enviado

31. Cf. Ireneo, *AH* IV, 34,1
32. Cf. R. Latourelle, *Teología de la revelación*, o. c, 367s.
33. Cf. H. Waldenfels, *o. c.*, 280-281.
34. Esta hermosa expresión, sacada de la *Carta a Diogneto*, encierra una ambigüedad sobre el sentido original de la fórmula: cf. H. de Lubac, en Varios, *La revelación divina* I, o. c., 261.
35. K. Rahner, *Problemas actuales de cristología*, en *Escritos teológicos* I, Taurus 1961,169-223.

en el seno de una misión trinitaria: viene del Padre, que le asigna la obra que ha de realizar, y envía a su vez al Espíritu. Esta concentración cristológica aproxima la doctrina de la revelación a la de la encarnación.

Presencia, palabras, obras: Jesús revela a Dios primero por su simple presencia (*parusía*) y por la manifestación de sí mismo. Se ha preferido aquí el término de presencia al de persona, demasiado cargado en cristología. «Presencia» es más concreto y más bíblico, ya que lo primero es el ser de Jesús. El cristianismo no es en primer lugar una enseñanza o un programa; es Alguien, el mismo Cristo; es el peso concreto de de la existencia y del comportamiento de Jesús; es el acuerdo sin fisuras entre lo que él dice, lo que hace y lo que es. Es su manera de vivir y de morir lo que le da su autoridad y nos dice quién es Dios y qué significa ser Dios. En él, Dios tiene ahora para nosotros un rostro: «El que me ve a mí, ve al Padre» (Jn 14,9). Este rostro y esta presencia quieren entrar en relación personal con los hombres. Él es por tanto la figura en persona de la revelación. Toda la existencia de Jesús es testimonio. Es el Signo por excelencia que Dios nos da. «El acceso a Jesucristo sigue siendo un acceso antropológico»[36], ya que el Verbo encarnado es un hombre que se dirige como hombre a los hombres. Esta presencia recoge todo lo que se va a enumerar en las otras parejas semánticas.

Nos encontramos primero con la pareja del n. 2: *palabras y obras* –la de Hch 1,1–, pero en sentido contrario. Las palabras de Jesús son esenciales para su revelación: son las predicaciones del Reino, las parábolas y las palabras sobre los misterios de Dios y de la salvación[37]. Sus obras son sus grandes iniciativas para con los pecadores, la invitación a comer de su mesa, sus curaciones y sus signos. Se da por otra parte una interioridad mutua en Jesús entre las palabras y las obras. Sus palabras son actos y sus actos son palabras propuestas de otro modo.

Los signos y los milagros son una explicación de las obras: el concilio utiliza aquí las palabras de los sinópticos (milagros, *dynameis*) y de Juan (signos, *semeia*). El término de signo tiene por otra parte una comprensión amplia, ya que no todos los signos puestos por Jesús en su vida son forzosamente milagros. No se invocan los milagros por su valor apologético, sino por su valor revelador.

Sobre todo su muerte y su resurrección: a la manera de vivir de Jesús corresponde su manera de morir, que provoca la fe del centurión. Finalmente, la resurrección es el signo por excelencia, y al mismo tiempo el sello divino de todo su itinerario. Es revelación del poder de Dios en Jesús para nuestra salvación. La muerte y la resurrección de Jesús están en el corazón de la economía de la revelación, así como de la salvación; son el signo y el anuncio, al mismo tiempo que el primer don de Dios que quiere estar «con nosotros». Abren al envío del Espíritu y son para nosotros. La salvación se indica de forma negativa y positiva: liberación del pecado y de la muerte, resurrección para la vida eterna.

No se menciona aquí a la Iglesia entre los signos, como en el Vaticano I, por la doble razón de que el texto se sitúa en el momento del acto revelador de Dios en Jesús, antes de la fundación de la Iglesia, y porque la perspectiva es la de la re-

36. H. WALDENFELS, o. c., 282.

37. El concilio no entra aquí en la cuestión difícil de las palabras verdaderamente pronunciadas por Jesús (*ipsissima verba Jesu*).

velación y no la de la apologética de los signos. Por eso la revelación consumada en Jesucristo es definitiva:

> La economía cristiana, por ser la alianza nueva y definitiva nunca pasará; ni hay que esperar otra revelación pública antes de la gloriosa manifestación de Jesucristo nuestro Señor (cf. 1 Tim 6,14; Tit 2,13((n. 4, 2).

El Nuevo Testamento es el último (*novissimum*); es la Alianza definitiva. No puede haber una tercera revelación pública hasta el retorno (*parusía*) de Cristo. El concilio quiso quedarse en esta afirmación fundamental sobre el acontecimiento de Cristo y no emplear la fórmula clásica: «la revelación se cerró con la muerte de los apóstoles», que se presta a diversas interpretaciones y pertenece ya a la transmisión de la revelación. Lo había dicho ya un hermoso texto de san Juan de la Cruz, evocado en el concilio por mons. Zoungrana[38] en unas reflexiones inspiradas en Heb 1,1:

> Dios ha quedado como mudo y no tiene más que hablar, porque lo que hablaba antes en parte en los profetas, ya lo ha hablado en él todo, dándonos al Todo que es su Hijo. Por, lo cual, el que ahora quisiese preguntar a Dios, a querer alguna visión o revelación, no sólo haría una necedad, sino haría agravio a Dios, no poniendo los ojos totalmente en Cristo, sin querer otra cosa alguna o novedad. Porque le podría responder Dios de esta manera, diciendo: Si te tengo ya habladas todas las cosas en *mi palabra*, que es mi Hijo, y no tengo otra, ¿qué te puedo ya ahora responder o revelar que sea más que eso? Pon los ojos en él, porque en él te lo tengo dado todo y revelado, y hallarás en él aún más de lo que pides y deseas[39].

5. La fe, respuesta del hombre a la revelación (n. 5)

> Cuando Dios revela, el hombre tiene que «someterse con la fe» (Rom 16, 26; cf. Rom 1,3; 2 Cor 10, 5-6). Por la fe el hombre se entrega entera y libremente a Dios, le ofrece «el homenaje total de su entendimiento y voluntad», asintiendo libremente a lo que Dios revela (n. 5)

La articulación entre la revelación y la fe recoge lo esencial de lo que decía sobre esto el Vaticano I[40]. pero selectivamente y en un clima muy diferente. Es verdad que la revelación exige la «obediencia de la fe», expresada aquí en términos paulinos. Pero la perspectiva sigue siendo la del encuentro interpersonal y el diálogo, en un «acto *integral* del *hombre*, por el que él pone en la balanza su entendimiento, su voluntad y su "corazón"»[41]. El texto se inspira en la encíclica de Pablo VI *Ecclesiam suam*. Cuando se nos dirige una palabra, conviene responder a ella. De ahí nace el diálogo: toda la fe cristiana es diálogo entre Dios y el hombre; es un diálogo de salvación:

38. Cf. H. de Lubac, en Varios, *La revelación divina* I, o. c., 283.
39. San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* II, 22, 4-5, en *Vida y Obras*, BAC, Madrid 1950, 632.
40. Es, dice J. Ratzinger, «un condensado de textos correspondientes del Vaticano I»: *LThK* II, 512.
41. H. Waldenfels, o. c., 482.

> He aquí el origen transcendente del diálogo. Este origen está en la intención misma de Dios. La religión, por su naturaleza, es una relación entre Dios y el hombre. La revelación, es decir, la relación sobrenatural instaurada con la humanidad por iniciativa de Dios mismo, puede ser representada en un diálogo en el cual el Verbo de Dios se expresa en la encarnación y, por tanto, en el Evangelio. El coloquio paterno y santo, interrumpido entre Dios y el hombre a causa del pecado original, ha sido maravillosamente reanudado en el curso de la historia[42].

Esta perspectiva no suprime la obediencia debida a Dios en el acto de fe. El concilio lo afirma con claridad, aunque renunciando a la expresión del Vaticano I «debido a la autoridad de Dios que se revela». Pero lo integra en una perspectiva equilibrada. Como en el caso de la revelación, no menciona a la Iglesia ni a su magisterio a propósito de la fe, ya que la reflexión se sitúa en el nivel de la relación inmediata del que cree en Dios en Jesucristo. La descripción de la fe debe valer tanto para los apóstoles como para nosotros. Pues bien, Pedro «no creyó por el testimonio de Pedro»[43]. La perspectiva es al mismo tiempo «bíblica y personalista» (cardenal Döpfner).

El gran debate del concilio sobre la fe había enfrentado a las dos concepciones clásicas. Una de ellas se fija ante todo en la fe viva, en ese acto existencial por el que el hombre pone su confianza en Dios, abandonándose a él, adhiriéndose a él. La fe es un acto personal que se dirige a Cristo como a Dios. Es la fe «por la que se cree» (*fides qua*). Es el aspecto en que insistía Lutero y toda la tradición protestante. La otra concepción ve en la fe un asentimiento intelectual a un conjunto de verdades reveladas. Insiste en la dimensión voluntaria y obediente de la fe y en el contenido de la misma. Es la fe «que es creída» (*fides quae*), en la que tradicionalmente ha insistido la teología católica, el aspecto recogido exclusivamente en el Vaticano I[44]. El concilio Vaticano II quiso mencionar los dos aspectos juntamente, empezando por el abandono total del hombre a Dios. Porque cada una de estas concepciones es parcial y puede equivocarse: la fe-confianza no puede existir sin contenido; la fe-asentimiento a una doctrina no puede convertirse en una fe despersonalizada.

Algunos teólogos quisieron oponer en este punto el Antiguo al Nuevo Testamento: el primero tendría una concepción de la fe-confianza; el segundo el de la fe-asentimiento. H. Urs von Balthasar ha intentado mostrar, sin embargo, que esta oposición carece de fundamento, ya que los dos aspectos están presentes en cada uno de los dos Testamentos y se puede hablar de una fe de Cristo en Dios su Padre[45]. H. de Lubac, por su parte, encuentra que el acento ha cambiado del Antiguo Testamento al Nuevo, sencillamente porque Cristo es el objeto mismo de la revelación: el aspecto de asentimiento intelectual es mayor debido precisamente al «cristocentrismo»[46]. Pero subraya que se trata allí de un conocimiento concreto, en el sentido bíblico de la palabra. Por consiguiente, no se pueden oponer los dos aspectos, como demuestra E. Schillebeeckx:

42. PABLO VI, Encíclica *Ecclesiam suam* (6 agosto 1964), n. 72: *MPC* I, 256.
43. H. DE LUBAC, en Varios, *La revelación divina* I, o. c., 289.
44. Cf. *supra*, 223-225.
45. H. URS VON BALTHASAR, *La foi du Christ*, Aubier, Paris 1968, 28-51.
46. H. DE LUBAC, en Varios, *La revelación divina* I, o. c., 297s.

> En la sagrada Escritura, la «fides fiducialis» está siempre acompañada de una profesión de fe. En otras palabras: el acto personal, existencial, de fe, como opción fundamental, no puede estar separado jamás de la «fe dogmática», en la que la toma de postura personal está enteramente dominada por la realidad salvífica que se presenta. Pero también resulta verdad lo contrario: la profesión de fe dogmática no puede estar aislada del acto de fe existencial, como lo demuestran Mt 8,5-13 [...] y Heb 11,4-38 [...]. El «objeto» del símbolo no se refiere solamente a las cosas y a los sucesos, aunque se trate del suceso de la salvación, sino que se refiere a alguien: a Dios vivo, como Dios para nosotros y con nosotros, tal como se manifiesta claramente en el hombre-Jesús[47].

La reconciliación de los dos puntos de vista se deriva del hecho de que el acto de fe se dirige a la persona de Cristo que habla, es decir, también «inmediatamente a Dios» que revela[48]; y de manera secundaria, se adhiere uno entonces a las verdades que afirma. Ésta es la ampliación significativa que aporta el Vaticano II a la concepción «intelectualista» del Vaticano I. Por otra parte, queda aquí excluida toda expresión apologética. Está aquí ausente la insistencia del Vaticano I en los argumentos sacados de los milagros y de las profecías. Se define simplemente el acto de fe de manera doctrinal. Nuestro texto vuelve a continuación al movimiento del corazón, ayudado por el Espíritu, y al aspecto personal y dialogal de la fe:

> Para dar esta respuesta de la fe es necesaria la gracia de Dios, que se adelanta y nos ayuda, junto con el auxilio interior del Espíritu Santo, que mueve el corazón, lo dirige a Dios, abre los ojos del espíritu y concede «a todos gusto en aceptar y creer la verdad». Para que el hombre pueda comprender cada vez más profundamente la revelación, el Espíritu Santo perfecciona constantemente la fe con sus dones (n. 5).

La acción del Espíritu Santo se indica bajo la forma de una ayuda interior que «abre los ojos del espíritu»[49], es decir la inteligencia. Esta fórmula está inspirada en el II concilio de Orange (529, can. 7) y había sido recogida por el Vaticano I[50]. El texto menciona previamente la gracia que «se adelanta y nos ayuda» (*preveniente y ayudante*), indicación sacada del Vaticano I, que forma una especie de doblete con la siguiente, pero que permite aludir también a la forma exterior de la gracia (predicaciones, testimonios, y hasta milagros o signos). Se trata de un dato tradicional: es la unción del Espíritu la que permite convertirse al corazón (*metanoia* evangélica). Los dones del Espíritu Santo que se mencionan para la profundización de la fe se remontan al texto de Is 11,2: «Sobre él reposará el espíritu del Señor: espíritu de inteligencia y sabiduría, espíritu de consejo y valor, espíritu de conocimiento y temor del Señor».

47. E. SCHILLEBEECKX, *Revelación y teología*, Sígueme, Salamanca 1968, 209, citado por H. DE LUBAC, en Varios, *La revelación divina* I, o. c., 301.

48. H. WALDENFELS, *o. c.*, 483.

49. Esto recuerda las ideas de P. ROUSSELOT sobre los «ojos de la fe»: *RSR* 1 (1910) 241-259 y 444-475.

50. Cf. *DzS* 377; *MI* 71.

6. Un retorno al Vaticano I (n. 6)

El último párrafo es una especie de apéndice, que desentona un poco del conjunto del desarrollo anterior. Recoge, casi textualmente, tres afirmaciones del capítulo I de la *Dei Filius* , que no pertenecían a la nueva lógica de esta exposición sobre la revelación. Sin embargo, la articulación se ha hecho con prudencia. El concilio permanece fiel a su opción de evitar el vocabulario escolástico de la naturaleza y lo sobrenatural. Por otra parte, las dos afirmaciones más importantes se expresan en sentido inverso: se habla primero del alcance único de la revelación gratuita de Dios en la historia. Pero el término de «revelarse» se desdobla en esta ocasión y se glosa como «manifestar» y «comunicarse»[51], volviendo así con el segundo término a la idea directriz del capítulo. A continuación se remonta el concilio a la afirmación de la posibilidad del conocimiento natural de Dios mediante las fuerzas de la razón. Finalmente, se insiste en el papel subsidiario de la revelación propiamente histórica para que el hombre pueda conocer con certeza lo que no es de suyo inaccesible a la razón. Pero no se conserva a este propósito la fórmula «moralmente necesaria». El comentario de fondo de estos párrafos se dio ya a propósito de la *Dei Filius*[52].

Este número tiene una finalidad «tranquilizante», recogiendo casi al pie de la letra la doctrina del Vaticano I. Pero la diferencia misma del orden de las afirmaciones y la selección de las fórmulas empleadas acusan cierto distanciamiento. Es una ilustración de la continuidad sustancial entre los concilios y de la corrección aportada a un punto de vista todavía demasiado estrecho.

7. Conclusión

Esperamos que se haya captado el nervio de este capítulo dedicado a la historia de la revelación y centrado en la persona de Cristo. Su presencia al frente de la Constitución es una victoria de la nueva mayoría conciliar, ya que este tema ni siquiera se tocaba en el esquema preparatorio.

Quedémonos con tres puntos principales, vinculados entre sí. En primer lugar, el clima de las dos redacciones del Vaticano I y del Vaticano II es profundamente distinto. El primer concilio se sitúa en el plano defensivo de la teología fundamental. Sus proposiciones están impuestas por la necesidad de replicar a unas herejías o a unas tendencias teológicas peligrosas. Se subraya que es la Iglesia la que afirma las verdades de la fe. Se utilizan las categorías escolásticas y las referencias bíblicas se reducen con frecuencia a ser meras ilustraciones. La exposición del Vaticano II, por el contrario, pone de relieve la transcendencia del acto de Dios respecto a la palabra de la Iglesia; y es profundamente bíblico, ya que expone la revelación según la historia de la salvación.

En segundo lugar, hay que advertir la diferencia entre los esquemas directores del Vaticano I y del Vaticano II. El primer concilio mantiene un esquema autori-

51. Cf. J. Ratzinger, en *LThK* II, 515.
52. Cf. *supra*, 216-223.

tario: la revelación de Dios exige la obediencia de la fe. El segundo se inscribe en el esquema dialogal y «comunicacional» de un trato entre amigos; no suprime el esquema anterior, pero lo sitúa dentro de un marco más fundamental. En el plano pastoral, esta diferencia es esencial. La dimensión de llamada es profundamente evangélica. Jesús «invoca» el asentimiento creyente de sus contemporáneos dándose a ellos, entregándose por ellos. Están presentes las advertencias sobre la actitud de fe o de incredulidad, pero situadas en el interior de esta llamada. La Iglesia de los tiempos modernos ha urgido sin duda demasiado el aspecto obligatorio de la fe –vinculada a la reduplicación autoritaria de su enseñanza–, olvidándose de estimular el deseo de la misma. Nuestros contemporáneos son sensibles al lenguaje de lo deseable, menos que al de lo obligatorio. El calor discreto de la exposición intenta hacer que se perciba la belleza del proyecto de Dios.

Finalmente, la revelación es ante todo y sobre todo una persona: Jesús, el Cristo, es la revelación absoluta de Dios sobre Dios y de su designio sobre el hombre. Él es el testigo fiel. Se da por tanto la transcendencia de su persona y de su palabra respecto a cualquier otro discurso de la Iglesia. La revelación no es un catálogo de verdades, por muy organizadas que estén. El conjunto de las verdades es secundario y sólo adquiere sentido en relación con esa persona. Ni siquiera la Escritura es inmediatamente revelación: no es más que el testimonio privilegiado y fidedigno de la misma. Por eso este capítulo no propone todavía una teología de la Escritura. Nos sitúa más arriba de ella, en el nivel mismo de la iniciativa gratuita de Dios en Jesucristo. Todo esto se encuentra en plena armonía con la afirmación de la «jerarquía de verdades» del decreto *UR*[53].

En Trento no se hablaba de revelación, sino de Evangelio y de Evangelio vivo, como fuerza de salvación. Era el lenguaje de Pablo (Rom 1,16). Orígenes es el autor de una teología muy interesante del Evangelio. Para él, el contenido mismo del Evangelio es Jesús y su resurrección. Llama a Cristo «el reino de Dios en persona» (*autobasileia*). El Vaticano II vuelve a esta perspectiva en su presentación de Cristo como cima de la revelación de Dios.

II. LA TRANSMISIÓN DE LA REVELACIÓN DIVINA (CAP. II)

El debate conciliar, como hemos visto, se refirió sobre todo a las relaciones entre la Escritura y la Tradición: ¿hay que reconocer en ellas «dos fuentes» de la revelación o, por el contrario, concebirlas según una complementariedad cualitativa? La redacción del título de este capítulo, que destaca el término de *transmisión*, es ya una manera de responder, que anuncia el eje principal de esta idea. Refleja la reconciliación que se dio entre los diversos puntos de vista que se habían opuesto en la Comisión mixta. El viejo problema Escritura-Tradición se recoge ahora de una forma concreta, no ya ante todo en la perspectiva de las cosas transmitidas, sino en la del acto de transmisión. Se trata de la tradición activa. En este acto único de transmisión activa se distinguirán las diferentes modalidades

53. Cf. *supra*, 392s.

de la transmisión. Por eso el orden del capítulo no seguirá el movimiento clásico: Escritura, Tradición, magisterio, sino que partirá de la Tradición activa, en cuanto que engloba todo lo demás. Por consiguiente, el Concilio no retrocede al *scriptura sola* de la Reforma; reconoce el valor de la Tradición, volviendo a la perspectiva de san Ireneo.

1. Los apóstoles y sus sucesores, Heraldos del Evangelio (n. 7)

Este número trata de los agentes y de los portadores de la Tradición activa, en cuanto que ésta se identifica en su objeto con el Evangelio. En efecto, Jesús no escribió. El cristianismo no es en primer lugar una religión del libro. Jesús confió su Evangelio a unos testigos, primero a sus apóstoles, luego a sus sucesores. Esto corresponde a los dos párrafos de este número:

> Dios quiso que lo que había revelado para salvación de todos los pueblos, se conservara por siempre íntegro y fuera transmitido a todas las edades. Por eso Cristo nuestro Señor, plenitud de la revelación (cf. 2 Cor 1,20 y 3,16-4,6), mandó a los apóstoles predicar a todo el mundo el Evangelio como fuente de toda verdad salvadora y de toda norma de conducta, comunicándole así los bienes divinos (n. 7, 1).

Para que la revelación sea recibida y guardada, es preciso que sea transmitida. Lo será si respeta las leyes de la comunicación entre los hombres, como ocurrió en su comunicación original. Cristo, en el que se consuma la revelación de Dios, está también en el origen de su transmisión. El concilio recoge en este punto las fórmulas de Trento, pero de manera muy distinta de como lo hizo el Vaticano I. Porque vuelve a las primerísimas afirmaciones del decreto *Sacrosancta* [54], de las que se había olvidado su predecesor, y utiliza la trilogía de los profetas, del Señor y de los apóstoles. Aquí el Señor está al frente de todo, ya que toda la transmisión del Evangelio parte de la orden de anunciar, tal como se expresa en el final de los sinópticos. Este Evangelio es la fuente, y no la Escritura ni la Tradición. Se vuelve así a lo mejor de Trento, que había caído en el olvido de la interpretación corriente. Sin embargo, el Vaticano II sustituyó las «tradiciones» de Trento por la «Tradición», concepto más abstracto sin duda[55]; pero este singular era exigido por el paso de la idea de «cosas transmitidas» al de «transmisión activa». Cabe entonces lamentarse de que el concilio no haya dado una definición más precisa del término de Tradición. ¿Cómo transmiten los apóstoles el Evangelio?

> Este mandato (de predicar el Evangelio) se cumplió fielmente, pues los apóstoles con su predicación, sus ejemplos, sus instituciones, transmitieron de palabra lo que habían aprendido de las obras y palabras de Cristo y lo que el Espíritu Santo les enseñó; demás, los mismos apóstoles y otros de su generación pusieron por escrito el mensaje de la salvación inspirados por el Espíritu Santo (n. 7, 1).

Esta transmisión pasó primero por la predicación oral, que no comprende solamente palabras (*verba*), sino también ejemplos e instituciones, lo mismo que

54. Cf. *supra*, 111-113.
55. Cf. J. Ratzinger, en *LThK* II, 517-518.

las obras de Cristo tenían también un lugar propio al lado de sus palabras. Por instituciones hemos de entender el terreno del culto, de los sacramentos y del comportamiento moral. Se trata de una predicación concreta y viva. El objeto de esta predicación es lo que los apóstoles aprendieron de Cristo a lo largo de su convivencia total con Jesús (palabras, vida y obras) y lo que les recordó el Espíritu Santo (cf. Jn 15,26). Así pues, la revelación es el hecho articulado de la acción visible de Jesús y de la acción interior del Espíritu.

Viene en segundo lugar –aunque el texto no habla de un «primero» y un «después»[56]– la consignación por escrito del mensaje de la salvación, bajo la inspiración del mismo Espíritu. La puesta por escrito queda englobada en el movimiento general de la predicación original. No podemos menos de comparar las afirmaciones conciliares con un texto de Ireneo, que les sirve de inspiración:

> En efecto, el Señor de todas las cosas dio a sus apóstoles el poder de anunciar el Evangelio y por ellos es como hemos conocido nosotros la verdad, es decir, la enseñanza del Hijo de Dios [...]. Este Evangelio *primero* lo predicaron; *luego*, por la voluntad de Dios, nos lo transmitieron en las Escrituras [...].
>
> Efectivamente, después de que nuestro Señor resucitó de entre los muertos y los apóstoles quedaron revestidos de la fuerza de lo alto por la venida del Espíritu Santo [...], se fueron hasta las extremidades de la tierra, proclamando la buena noticia de los bienes que recibimos de Dios y anunciando a los hombres la paz celestial [...].
>
> Así *Mateo* publicó entre los hebreos, en su propia lengua, una *forma* escrita de Evangelio, en la época en que Pedro y Pablo evangelizaban en Roma y fundaban allí la Iglesia. Después de la muerte de estos últimos, *Marcos*, el discípulo e intérprete de Pedro, nos transmitió también por escrito lo que predicaba Pedro. Por su parte *Lucas*, el compañero de Pablo, consignó en un libro el Evangelio que éste predicaba. Luego *Juan*, el discípulo del Señor, el mismo que se había reclinado en su pecho, publicó también el Evangelio [...][57]

En el texto conciliar y en Ireneo se encuentran numerosas analogías: la misma referencia al final de los sinópticos, la misma noción de un Evangelio vivo, la prioridad de la enseñanza oral sobre la redacción por escrito, que Ireneo formaliza con el «primero» y el «después», la misma referencia al acontecimiento de Cristo y al don del Espíritu. El Vaticano II habla de apóstoles y de «hombres apostólicos»: Ireneo mostraba que los evangelios fueron escritos bien por apóstoles (Mateo y Juan), bien por algunos de los colaboradores y discípulos de los apóstoles, fieles a su enseñanza (Marcos, discípulo de Pedro; Lucas, discípulo de Pablo). El esquema es el mismo en las dos partes: se trata de un movimiento de transmisión que pasa por la predicación viva para fijarse luego en las Escrituras.

El segundo párrafo conciliar toca el segundo tiempo de la transmisión, aquel que pasa de los apóstoles a sus sucesores obispos, para que el Evangelio se conserve intacto y vivo:

> Para que este Evangelio se conservara siempre vivo y entero en la Iglesia, los apóstoles nombraron como sucesores a los obispos, «dejándoles su cargo en el ma-

56. El «después» se encontrará en el n. 18.

57. IRENEO, *AH* III Prol. y 1,1; Rousseau, 276-277; cf. t. I, 43-44.

gisterio»[58]. Esta Tradición con la Escritura de ambos Testamentos, son el espejo en que la Iglesia peregrina contempla a Dios, de quien todo lo recibe, hasta el día en que llegue a verlo cara a cara, como Él es (cf. 1 Jn 3,2) (n. 7, 2)

La transmisión de un Evangelio vivo y del cargo de enseñarlo recibido de Cristo pasa por el establecimiento de unos sucesores de los apóstoles al frente de las Iglesias. Aquí la referencia a la misma sección del texto de Ireneo es formal. El segundo tiempo de la transmisión funciona como el primero. La concreción mayor y fundamental de esta Tradición es la Escritura, pero en cuanto que ésta es llevada por un testimonio vivo. Ireneo invocará a los sucesores de los apóstoles como a los que han recibido el «seguro carisma de la verdad» y son capaces de dar «una lectura exenta de fraude» de las Escrituras[59].

La Tradición y la Escritura –mencionadas siempre según este orden– son como un «espejo» de la revelación divina en el que la Iglesia contempla a Dios y lo recibe todo de él. Es esto lo que expresa el cara-a-cara transcendente entre la Tradición y la Escritura por una parte y la Iglesia por otra. La Tradición y la Escritura, como vehículos del Evangelio, están por encima de la Iglesia y constituyen su norma. Esta afirmación compromete también el carácter normativo de la Tradición apostólica, respecto a la tradición post-apostólica o eclesial.

2. La santa tradición (n. 8)

Se desarrolla este mismo tema, empezando por la Tradición. Se la ve siempre en su origen apostólico, pero como extendiéndose a toda la vida de la Iglesia:

> La predicación apostólica, expresada de un modo especial en los libros sagrados, se ha de conservar por transmisión continua hasta el fin del tiempo. Por eso los apóstoles, al transmitir lo que recibieron, avisan a los fieles que conserven las tradiciones aprendidas de palabra o por carta (cf. 2 Tes 2,15) y que luchen por la fe ya recibida (cf. Jds 3). Lo que los apóstoles transmitieron comprende todo lo necesario para una vida santa y para una fe creciente del pueblo de Dios; así la Iglesia con su enseñanza, su vida, su culto, conserva y transmite a todas las edades todo lo que es y todo lo que cree (n. 8, 1).

La Tradición activa, que envuelve a la Escritura, pero que se expresa de manera privilegiada en los libros inspirados, es un acto de transmisión continua. El término de *transmitir* aparece cuatro veces en este párrafo. La Tradición se origina en la predicación de los apóstoles, que la invocan ellos mismos en sus cartas (cf. 2 Tes 2, 15, al que se puede añadir 1 Cor 11,2.3 y 23; 2 Tes 2,6). Esta idea puede referirse a la o a las tradiciones en el testimonio de la Escritura. El objeto de «lo que los apóstoles transmitieron» abarca no solamente la doctrina, sino también la vida y el culto, es decir todo lo que permite el «crecimiento de la fe».

Después de los apóstoles, esta Tradición continúa en la vida de la Iglesia por una sucesión ininterrumpida. Es entonces la Iglesia la que transmite, por su doctrina, su vida y su culto, es decir, por una actividad viva en cuyo corazón está la

58. Ireneo, *AH* III,3,1; Rousseau, 279.
59. Ireneo, *AH* IV,26,2 y 33,8: Rousseau, 492 y 519. Sobre la sucesión apostólica, cf. t. I, 44-48.

transmisión de los libros inspirados. Lo que el texto no dice bastante es que la Tradición eclesial está sometida a la Tradición apostólica, y lógicamente a su expresión esencial que es la Escritura. La división entre Tradición apostólica y tradición eclesial, o post-apostólica, se subraya menos que la continuidad. El desarrollo pasa insensiblemente de la una a la otra, como demuestra el siguiente párrafo, consagrado al «progreso» de la Tradición:

> Esta Tradición apostólica va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo; es decir, crece la comprensión de las palabra e instituciones transmitidas cuando los fieles las contemplan y estudian repasándolas en su corazón (cf. Lc 2,19.51), cuando comprenden internamente los misterios que viven, cuando las proclaman los obispos, sucesores de los apóstoles en el carisma de la verdad. La Iglesia camina a través de los siglos hacia la plenitud de la verdad, hasta que se cumplan en ella plenamente las palabras de Dios (n. 8, 2).

El progreso evocado es del orden de la recepción, de la comprensión y de la penetración, bajo la asistencia del Espíritu, de la Tradición apostólica. Este progreso es obra de la Iglesia presidida: de toda la Iglesia, ya que es cuestión de todos los creyentes en su meditación; pero bajo la garantía de la sucesión episcopal y en vinculación con los que están encargados de predicar la palabra, por haber recibido el seguro «carisma de la verdad»[60]. El concilio ha preferido hablar así del progreso de la Tradición, más bien que de la cuestión debatida desde el siglo XIX del «desarrollo del dogma».

El siguiente párrafo habla de los testimonios de la Tradición, particularmente en los Padres de la Iglesia, y de sus riquezas que marcan la vida práctica y cultual de la Iglesia. Igualmente, la determinación del canon de las Escrituras es obra de la Tradición eclesial (¡quizás habría sido necesario empezar por aquí!). El final del párrafo vuelve sobre algunos de los temas principales de la Constitución: el diálogo, convertido aquí en «conversación», y el Evangelio que vive en la Iglesia:

> Así Dios, que habló en otros tiempos, sigue conversando siempre con la Esposa de su Hijo amado; así el Espíritu Santo, por quien la voz viva del Evangelio resuena en la Iglesia, y por ella en el mundo entero, va introduciendo a los fieles en la verdad plena y hace que habite en ellos intensamente la palabra de Cristo (cf. Col 3,16) (n. 8, 3).

J. Ratzinger lamenta que en este número el concilio haya renunciado a expresar la necesidad de una crítica de la tradición y de la elaboración de los criterios de la tradición legítima, distinguiéndola de una tradición inauténtica; se perdió así una oportunidad para el diálogo ecuménico[61].

3. RELACIÓN MUTUA DE LA TRADICIÓN Y DE LA ESCRITURA (n. 9)

Llegamos al punto crucial que polarizó los debates conciliares entre la mayoría y la minoría. Lo que se dijo en los primeros números del capítulo conciliar su-

60. Es el texto de IRENEO ya recordado: *AH* IV,26,2: Rousseau, 492.
61. J. RATZINGER, en *LThK* II, 519-520.

pone ya una concepción de la relación existente entre la Tradición y la Escritura. Pero había que tematizar esta relación de forma explícita. Lo hace este número en dos tiempos: primero explicitando esta relación dentro de la lógica ya inscrita en el documento y que representa la posición de la mayoría; y a continuación, recogiendo a petición de la minoría ciertas fórmulas que parecen ir en la línea de las «dos fuentes»:

> La Tradición y la Escritura están estrechamente unidas y compenetradas; manan de la misma fuente, se unen en un mismo caudal, corren hacia el mismo fin. La sagrada Escritura es la palabra de Dios, en cuanto escrita por inspiración del Espíritu Santo. La Tradición recibe la palabra de Dios, encomendada por Cristo y el Espíritu Santo a los apóstoles y la transmite íntegra a sus sucesores, para que ellos, iluminados por el Espíritu de la verdad, la conserven, la expongan y la difundan fielmente en su predicación (n. 9).

El concilio se negó siempre a canonizar la tesis de la suficiencia de la Escritura. Establece solamente el vínculo entre la Tradición y la Escritura de manera cualitativa y no cuantitativa. No hay más que una fuente divina de la Escritura y de la Tradición que forman un todo, «compenetrándose», y tienen un mismo fin: la Escritura es la palabra de Dios (*locutio Dei*), en cuanto consignada por escrito. La Tradición transmite la Palabra de Dios (*Verbum Dei*) íntegramente. Por tanto, tienen la misma relación con la Palabra de Dios y son coextensivas. Su diferencia está en el modo de la transmisión, el escrito por un lado y la oralidad viva por otro. La Palabra de revelación, confiada por Cristo y por el Espíritu, se transmite a los sucesores de los apóstoles según el principio de la continuidad. La Tradición transmite lo que contiene la Escritura y la Escritura se transmite y se recibe en una continuidad viva de la fe. En esta exposición se siente la influencia de la escuela de Tubinga y de la teología de Y. Congar. Pero al final del texto se añade otra consideración, un tanto ambigua en su formulación, y que arroja una sombra sobre todo el conjunto:

> Por ello la Iglesia no saca exclusivamente de la Escritura la certeza acerca de todo lo revelado. Y así ambas se han de recibir y respetar con el mismo espíritu de devoción (n. 9)

Se ha hablado de «arrepentimiento»: este texto es la enmienda (*modus*) de 111 Padres de la minoría, que obtuvieron de Pablo VI que él pidiera al concilio esta inserción[62]. Esta expresión da lugar a dos interpretaciones: si se da una complementariedad cualitativa entre los dos canales de transmisión, es normal que la Escritura no baste para crear la certeza. Pero esta fórmula puede también comprenderse en el sentido de una insuficiencia *material* de la Escritura y de la fórmula reivindicada hasta el final por la minoría: «La Tradición tiene una extensión más amplia que la Escritura». Es éste incluso el sentido más aparente a primera lectura, que vendría entonces a «corregir» las afirmaciones precedentes. La utilización de la fórmula de Trento sobre «el mismo espíritu de devoción» (*pari pietatis affectu*) va en esta misma dirección. Porque entretanto se ha pasado de las «tradiciones» de Trento a la «Tradición», lo cual carga más aún la fórmula.

62. Sobre este debate, cf. J. RATZINGER, *ib*. 525-526.

También se ha visto cómo el texto subraya la continuidad de la Tradición apostólica con la tradición eclesial, sin indicar con la misma claridad la discontinuidad que se produce en el momento de pasar a la generación post-apostólica. Hay que lamentar que el concilio se haya quedado demasiado etéreo en su concepción de la Tradición viva. Si es normal poner en el mismo plano a la Escritura y a la Tradición apostólica, conviene marcar bien el umbral, cuando se trata de la tradición eclesial. Es conveniente, como lo ha hecho Y. Congar, insistir en el acto de transmisión viva y activa. Pero con él hay que reconocer que así«se intenta arramplar con todo» y que los católicos sienten la tentación de relacionar la tradición eclesial con el ejercicio del magisterio[63].

En definitiva, el concilio, a través de unas fórmulas mal armonizadas, no quiso nunca pronunciarse sobre la cuestión de la suficiencia *material* de la Escritura, como tampoco lo había hecho antes el concilio de Trento. Donde se da una ambigüedad en las fórmulas, siguen siendo legítimas las dos interpretaciones *teológicas*, con la condición de que no se invoque al concilio para que cada una fundamente su propia opción en el plano *dogmático*. Por lo demás, lo más prudente es tener en cuenta el centro de gravedad del discurso conciliar, que se expresa francamente en favor de una complementariedad *cualitativa*.

K. Barth vio aquí un «infarto» del concilio[64], un «capítulo sombrío» que presenta un documento con el que él se muestra, por otra parte, muy benévolo. Lamenta que el Vaticano II haya recogido «la frase más discutible del concilio de Trento». Por otro lado, comprende abusivamente esta fórmula. ¿Es posible, dice, atenerse con la misma convicción, por ejemplo, al evangelista Mateo que a Tomás de Kempis o a Ignacio de Loyola, como intérpretes de los evangelistas? Este error de interpretación tiene, sin embargo, su motivación en el mismo texto, que no distingue suficientemente entre la autoridad de la Tradición apostólica y la de la tradición eclesial.

4. La relación de la Escritura y la Tradición con la Iglesia y el Magisterio (n. 10)

> La Tradición y la Escritura constituyen un solo depósito sagrado de la Palabra de Dios, confiado a la Iglesia. Fiel a dicho depósito, el pueblo cristiano entero, unido a sus pastores, persevera siempre en la doctrina apostólica y en la unión, en la eucaristía y la oración (cf. Hch 2,42 griego), y así se realiza una maravillosa concordia de pastores y fieles en conservar, practicar y profesar la fe recibida (n. 10, 1).

Este primer párrafo recuerda que la Tradición y la Escritura, que constituyen un solo depósito, son llevadas por un pueblo al que han sido confiadas. Se trata del pueblo «unido a sus pastores» –expresión que viene de san Cipriano–, ya que la Iglesia es una comunidad presidida. Este pueblo que «se adhiere fielmente» a esta Palabra, la conserva, la practica y la profesa. Por consiguiente, es toda la

63. Cf. *supra*, 172-173.

64. Cf. K. Barth, *"Conciliorum Tridentini et Vaticani I inhaerens vestigiis"*, en Varios, *La revelación divina* II, o. c., 241 (donde se habla de «vahído», que hemos preferido traducir por «infarto»).

Iglesia la que está en juego. En los esquemas preparatorios se había discutido mucho sobre el papel del «sentido de los fieles» (*sensus fidelium*) que se encuentra afirmado en la *LG* 12. El concilio, antes de tocar el papel del magisterio, expone el del pueblo de Dios, estructurado por la relación entre pastores y fieles que se mantienen en una «maravillosa concordia». La conservación del «depósito» es por tanto obra de todos, según un movimiento constante de comunicación y de intercambio que se realiza en la historia entre los pastores y los fieles. Esta enseñanza se desmarca con bastante claridad de la de Pío XII en la *Humani generis*[65]. Pero este punto capital no le quita nada al papel específico del magisterio:

> El oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios, oral o escrita, ha sido encomendado únicamente al magisterio de la Iglesia, el cual lo ejercita en nombre de Jesucristo. Pero el magisterio no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio, para enseñar puramente lo transmitido, en la medida en que, por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo, lo escucha devotamente, lo custodia celosamente, lo explica fielmente; y de este único depósito de la fe saca todo lo que propone como revelado para ser creído (n. 10, 2).

La interpretación de la Palabra –«oral *o* escrita»: ¿no habrá aquí un *lapsus* inconsciente? ¿no habría que decir «y»?– está confiada sólo al magisterio vivo. Es la misma doctrina del Vaticano I y de la *Humani generis*. Sin embargo, por primera vez en un texto conciliar, este magisterio se sitúa en el nivel radicalmente subordinado que le corresponde. Paradójicamente, se trata de la autoridad de una obediencia. No está por encima de la Palabra: está sometido a ella y la obedece, «en la medida en que» (*quatenus*) la sirve y saca de este único depósito de la fe «lo que propone como revelado por Dios para ser creído». Esta fórmula recoge el pasaje en el que el Vaticano I afirma lo que es objeto de fe divina y católica[66]. Así pues, el concilio insiste fuertemente en la obediencia del magisterio a la palabra de Dios en su testimonio escrito y transmitido. La expresión «en la medida en que» indica la amplitud y los límites de su autoridad. Ésta no puede ejercerse más que escuchando (cf. la declaración del prólogo) obedientemente la Palabra con la finalidad de mantener al pueblo fiel en esta misma actitud de obediencia a la Palabra.

El tercer párrafo recuerda la solidaridad irrompible de la Tradición, la Escritura y el magisterio, bajo la acción del Espíritu Santo, de tal manera que «ninguno de ellos puede subsistir sin los otros». En una palabra, los tres se sostienen o caen juntamente. Es la solidaridad de la que se hablaba antiguamente entre las Escrituras, la Tradición del Credo y la sucesión episcopal.

III. LA SAGRADA ESCRITURA, TESTIMONIO DE LA REVELACIÓN (CAP. III-VI)

Los siguientes capítulos están dedicados a la Escritura. Su redacción conoció un itinerario análogo al de los dos primeros, partiendo de un texto que canoniza-

65. Cf. *DzS* 3886; *MI* 604.
66. Cf. *supra*, 233-235.

ba las posiciones escolares y escolásticas que tenían unas connotaciones fuertemente apologéticas, para llegar a una redacción doctrinal serena que hace avanzar el conjunto complejo de los puntos que giraban en torno a la «cuestión bíblica».

1. De la inspiración a la interpretación de la Escritura (cap. III)

El capítulo III toca las cuestiones de la inspiración, de la verdad de las Escrituras y de su interpretación, para la que se reconoce formalmente el papel de los exégetas.

La inspiración de la Escritura (n. 11)

> La revelación que la sagrada Escritura contiene y ofrece ha sido puesta por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo. La santa madre Iglesia, fiel a la fe de los apóstoles, reconoce que todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, con todas sus partes, son sagrados y canónicos, en cuanto que escritos por inspiración del Espíritu Santo (cf. Jn 20,31; 2 Tim 3,16; 2 Pe 1,19-21; 3,15-16), tienen a Dios como autor, y como tales han sido confiados a la Iglesia (n. 11)

El texto, que conviene comparar con el texto paralelo del Vaticano I[67], del que asocia muchas expresiones con otras procedentes de Trento, trata de la inspiración de los libros sagrados desde el punto de vista de la transmisión de la revelación. Se repiten las afirmaciones clásicas: la inspiración del Espíritu Santo hace que los libros bíblicos tengan a Dios como autor en su totalidad y por este título son reconocidos como canónicos. La fe en la inspiración forma parte del depósito apostólico. Los textos bíblicos que se invocan en referencia a esta cuestión son todos ellos clásicos. Pero el documento evita hablar de Dios como «autor principal», es decir, en lenguaje escolástico, como «causa eficiente principal»[68]. Igualmente, la actividad de los escritores sagrados bajo la fuerza de la inspiración encierra un elemento nuevo respecto a lo que decía el Vaticano I:

> En la composición de los Libros sagrados. Dios se valió de hombres elegidos, que usaban de todas sus facultades y talentos; de este modo, obrando Dios en ellos y por ellos, como verdaderos autores, pusieron por rescrito todo y sólo lo que Dios quería (n. 11).

Este texto, influido a la vez por la *Providentissimus* y la *Divino afflante*[69], no tiene ya como esquema subyacente el de la «causa instrumental secundaria» –se quitó la palabra «instrumento» de los esquemas anteriores–, aunque algunos términos siguen evocando la idea de que Dios «se sirve» de los hombres. Porque se tiene en cuenta la actividad literaria de los autores y el concilio evita atribuir a Dios la cualidad de escritor[70]. Los escritores sagrados son «verdaderos autores», que utilizan sus propios recursos. Estamos lejos de la concepción de «dictado».

67. Cf. *supra*, 224s.
68. Cf. P. Grelot, en Varios, *La revelación divina* II, o. c., 33.
69. Cf. *supra*, 280s y 295ss.
70. Cf. P. Grelot, en Varios, *La revelación divina* II, o. c., 35.

Esta actividad de los autores humanos tiene como consecuencia la necesidad de la interpretación.

La «verdad» de las Escrituras

> Como todo lo que *afirman* los hagiógrafos, o autores inspirados, lo afirma el Espíritu Santo, se sigue que los Libros sagrados *enseñan sólidamente*, fielmente y sin error la *verdad* que Dios hizo consignar en dichos libros para salvación nuestra (n. 11).

El documento sustituye la problemática clásica de la *inerrancia*, que daba lugar a no pocas críticas, por la de la *verdad*. En los esquemas preparatorios se percibe cómo el término de inerrancia va dejando progresivamente paso al de verdad. La expresión «sin error» sólo se conserva una vez para glosar la afirmación de la verdad. Por consiguiente, este punto se toca de manera positiva, y este lenguaje permite reconocer que hay varias maneras de acceder a la verdad y que ésta comprende terrenos distintos. Por eso el concilio relaciona la extensión de la verdad con las afirmaciones o enseñanzas firmes de los autores sagrados. No toda información que nos dé la Escritura corresponde efectivamente a una afirmación transmitida y propuesta a la fe. Pero este importante principio restrictivo plantea por sí solo tremendos problemas relativos al discernimiento de estas *afirmaciones*.

Por otra parte ¿de qué orden de verdad se trata? De la *verdad salvífica*, de la verdad religiosa. Por tanto, no hay que buscar en la Escritura verdades científicas, cosmológicas, geográficas, botánicas, como ocurrió en la época del concordismo. Estos terrenos se tratan en la Biblia en función de los conocimientos de la época. La cuestión de la verdad histórica es más delicada. Porque pueden encontrarse en la Escritura errores históricos: los escritores sagrados no tenían el sentido de una historia llamada científica. Pero también la revelación divina se implica en la historia y está ligada a unos hechos. El concilio buscó la solución del problema, no ya en la naturaleza de los diferentes contenidos materiales, sino en la perspectiva propia de los escritores sagrados. La verdad que enseñan es una verdad que concierne a la salvación de los hombres.

El concepto de «verdad salvífica» –que viene del concilio de Trento, pero que aquí se emplea en un sentido diferente– permite juzgar del *objeto formal* de la Escritura y discernir por este criterio su verdad. «El punto de vista de la salvación es el que especifica todas las aserciones de la sagrada Escritura, cualquiera que sea el tema u objeto material *(objectum materiale)* a que se refieran, ya que no es otro el objeto formal de la revelación misma»[71]. La verdad salvífica no es un elemento entre los demás, eventualmente sujetos a error; la verdad salvífica es el aspecto formal de la verdad de toda la Escritura[72]. Esta verdad no se entiende en un sentido exclusivamente intelectualista, como en el Vaticano I, sino en un sentido bíblico y concreto: es la verdad que hace vivir, porque viene del Dios vivo[73].

71. *Ib.*, 41.
72. Sobre la relación entre la verdad salvífica y las afirmaciones profanas en la Escritura, cf. A. GRILLMEIER, en *LThK* II, 548s.
73. I. DE LA POTTERIE, *La vérité de la sainte Écriture et l'histoire du salut d'près la Constitution dogmatique* DV: *NRT* 88 (1966) 149-169.

La interpretación de la Escritura (n. 12)

Las consideraciones precedentes conducen naturalmente a la cuestión de la interpretación de una Escritura en donde la Palabra de Dios pasa por las palabras de los hombres. La tarea del exégeta consiste en discernir entre «lo que los autores sagrados querían decir» y lo que «Dios quería dar a conocer con dichas palabras» (12,1). Se trata de dos niveles de sentido. La intención divina tiene que percibirse a través de «la intención de los exégetas», pero la desborda.

Se exponen entonces dos grupos de reglas hermenéuticas. El primero se refiere a la búsqueda del sentido literal; el segundo, a los principios que deben intervenir en el plano de la totalidad y de la unidad de la Escritura, es decir de la «teología bíblica»[74]. Esta distinción no tiene que comprenderse de manera demasiado simple, ya que estos niveles de sentido comunican entre sí. El establecimiento del sentido literal tiene ya un alcance teológico; el sentido teológico, por su parte, no puede desarrollarse sin referirse al sentido literal. Entre los dos funciona al proceso mediador de «relectura» de las Escrituras, unas a la luz de las otras.

1. Así pues, esta búsqueda pasa en primer lugar por la consideración de los *géneros literarios*, históricos, proféticos, poéticos, etc. La encuesta del exégeta tiene que recaer sobre el entorno histórico del hagiógrafo, a fin de poder determinar «lo que el autor quiere afirmar en sus escritos». En este punto, el concilio recoge sustancialmente la enseñanza de Pío XII en la *Divino afflante* (1943)[75], pero evitando su polémica sobre los «sentidos espirituales».

2. Sin embargo, la exégesis no puede detenerse en el estudio de la significación de cada libro, sino que «hay que tener en cuenta con no menor cuidado el contenido y la unidad de toda la Escritura, la Tradición viva de toda la Iglesia, la analogía de la fe» (12, 4). El concilio evita aquí la categoría discutida del «*sensus plenior*»[76], aunque habla sin embargo de un «sentido que hay que exponer más a fondo (*penitius*)». Menciona además algunos elementos recogidos bajo esta expresión: consideración global de la Escritura, de los datos doctrinales de la Tradición y de la analogía de la fe. Según el argumento de fondo, la exégesis debe tener en cuenta la unidad del Espíritu que inspiró la Escritura desde el principio hasta el fin. Estas afirmaciones nos hacen cambiar de plano: se trata ahora de una exégesis que se convierte en «teología bíblica» bajo el presupuesto de la fe cristiana. Exégesis no solamente legítima, sino necesaria para el servicio de la fe, con tal que respete los resultados reconocidos de la exégesis literal. Tiene que seguir siendo «científica», en el sentido de que la teología debe tener una ambición científica; pero tendrá que ser en otro sentido, ya que habrán de intervenir nuevos criterios en su círculo hermenéutico, que pueden seguir siendo extraños para el mero historiador de los textos.

El documento esboza a continuación un procedimiento en el que el trabajo de los exégetas tiene que hacer madurar el juicio de la Iglesia, al que en definitiva está sometida la interpretación, ya que la Iglesia «recibió de Dios el encargo y el oficio de conservar e interpretar la palabra de Dios» (12, 4).

74. Cf. A. GRILLMEIER, en *LThK* II, 553-556.
75. Cf. *supra*, 295ss.
76. Hemos expuesto ya esta problemática *supra*, 293s.

La condescendencia divina (n. 13)

El tema de la condescendencia divina estaba presente al final de la *Divino afflante* en referencia a san Juan Crisóstomo[77]. Aquí se encarga de dar unidad al último párrafo. Lo mismo que el *Verbo* se hizo carne con todas sus debilidades, también la *Palabra* de Dios se hace palabras humanas, haciéndose semejante al lenguaje de los hombres. En los dos casos Dios ha querido ponerse al alcance de los hombres. Semejante «condescendencia» era necesaria para que pudiera realizarse el diálogo paradójico entre Dios y los seres humanos.

2. La doctrina cristiana del Antiguo Testamento (Cap. IV)

El capítulo IV está dedicado al Antiguo Testamento. Lo describe primero por lo que es y pasa luego a mostrar su papel pedagógico de preparación para la venida de Cristo. Concluye subrayando la unidad profunda de los dos Testamentos.

De la economía de la salvación a los libros (n. 14)

La marcha del párrafo considera primero el Antiguo Testamento como un tiempo de la economía general de la salvación. Este tiempo es el de una revelación de la Palabra oral y viva de Dios, que da lugar más tarde a una redacción por escrito y a la constitución de unos libros. «Los acontecimientos se traducen en la Palabra; y la Palabra se consigna en el libro»[78]. Por consiguiente, el objeto de la reflexión no es únicamente un conjunto de libros. Se trata de una historia en el doble sentido de la palabra: «en el sentido de un acontecimioento que hace historia, y en el sentido de la interpretación y exposición de ese acontecimiento consignado por escrito»[79].

En plena lógica con el primer capítulo de la *LG*, de la revelación se dice que está inscrita en una historia concreta que pasa por unos acontecimientos: la elección de un pueblo, la conclusión de una alianza con Abrahán y Moisés y la enseñanza de los profetas. En esta historia, Dios se revela a la vez «por palabras y acciones» –rasgo decididamente característico de la Constitución– y hace que el pueblo elegido pase por la experiencia de sus propios caminos.

A lo largo de estos acontecimientos, Dios hace escuchar su voz, en una palabra viva y oral. Este tiempo de la palabra oral es valorado ya para el Antiguo Testamento, lo mismo que se había valorado para el Nuevo. Sin pronunciarse directamente sobre la inspiración de estas palabras orales, el texto abre quizás discretamente el camino para la distinción entre unos «autores sagrados» que «anunciaban», «referían» y «explicaban» la economía de la salvación y los «escritores» propiamente dichos[80]. Este proceso permite una profundización en la inteligencia de la revelación. Así, las palabras escritas en los libros del Antiguo

77. Cf. *supra*, 297.
78. L. Alonso Schökel, en Varios, *La revelación divina* II, o. c., 65.
79. *Ib.*, 67.
80. Según L. Alonso Schökel, *Ib.*, 64.

Testamento son expresión de la «verdadera Palabra de Dios», lo cual les confiere un «valor duradero».

La preparación de la venida de Cristo (n. 15)

El Antiguo Testamento es una economía concreta de preparación a la venida de Cristo. Por eso, la interpretación cristiana de sus libros los considera como una «pedagogía divina» que, «aunque contiene elementos imperfectos y pasajeros» y teniendo en cuenta «la condición de los hombres» antes de dicha venida, familiariza al pueblo elegido con un conocimiento auténtico de Dios. Esta preparación se lleva a cabo a través de las profecías y se significa por «tipos diversos», es decir por «figuras» que simbolizan el acontecimiento definitivo de la salvación. De hecho, es todo el conjunto del Antiguo Testamento el que está revestido de carácter profético. Esta primera revelación de Dios, «justo y misericordioso», y de sus tesoros espirituales (en particular la oración de los Salmos) tiene por tanto un valor definitivo. Los libros del Antiguo Testamento guardan todo su valor para los fieles cristianos.

El Antiguo y el Nuevo Testamento (n. 16)

Existe por tanto una gran unidad entre el Antiguo Testamento y el Nuevo, ya que Dios es el único inspirador de ambos. El discurso se sitúa aquí en el nivel de los libros escritos: aunque se afirma que «Cristo estableció con su sangre la nueva alianza», recordando expresamente el estatuto de la antigua alianza, considera ante todo la validez cristiana de los libros del Antiguo. Recoge una fórmula célebre de Agustín: «El Antiguo encubre al Nuevo, y el Nuevo descubre al Antiguo» (*Novum in Vetere latet; Vetus in Novo patet*)[81]. Entre los dos Testamentos existe un movimiento de iluminación mutua: por una parte, los libros del Antiguo Testamento encuentran «su plenitud de sentido» –el concilio evitó adrede la expresión de «sentido pleno» (*sensus completus*)– en el mensaje evangélico que los asume; por otra, «iluminan y explican» al Nuevo. Esta utilización del argumento profético y de la correspondencia entre los dos Testamentos queda limpia de toda intención apologética. Se expresa según la teología de Pablo –el Nuevo Testamento levanta el velo que hasta entonces cubría al Antiguo (cf. 2 Cor 3,14)– y de los Padres de la Iglesia dentro mismo de la fe. Esta intención doctrinal no quita nada a la necesidad de practicar una exégesis literal de cada uno de los textos.

3. La doctrina del Nuevo Testamento (cap. V)

También el capítulo V es fruto de una larga evolución que fue eliminando poco a poco las preocupaciones apologéticas y polémicas. Recoge cierto número de temas ya indicados en los capítulos I y II, a propósito de la revelación y de su transmisión, ya que está aquí en discusión todo el proceso de la constitución del

81. Agustín, *Quaestiones in Heptateucum* 2,73: *PL* 34, 623.

Nuevo Testamento. Partiendo del acontecimiento Cristo, el documento trata de los evangelios y finalmente de los otros escritos apostólicos.

El acontecimiento de la revelación cumplido en Jesucristo (n. 17)

Este hermoso texto recapitula en conjunto del acontecimiento Jesús, inscrito en el proyecto de Dios: la encarnación del Verbo, el establecimiento en la tierra del reino de Dios, la revelación del Padre, la manifestación de sí mismo «por sus gestos y sus palabras» –siempre el mismo binomio–, el cumplimiento de su obra por medio de su muerte, su resurrección y su envío del Espíritu. Este misterio se reveló a «sus apóstoles y profetas» (Ef 3,4-6) «para que prediquen el Evangelio, susciten la fe en Jesús Mesías y Señor, y congreguen la Iglesia»[82]. «De esto dan testimonio vivo y perenne los escritos del Nuevo Testamento».

Lo esencial de estas afirmaciones es casi una repetición de lo que se dice en los números 4 y 7[83] de la Constitución y no merecen un nuevo comentario. Sin embargo, estas afirmaciones son útiles para relacionar el corpus de las Escrituras neotestamentarias con su fuente, es decir con la persona misma de Jesús y con el movimiento de transmisión que va a condicionar su aparición.

La apostolicidad de los cuatro evangelios (n. 18)

Siguiendo a toda la tradición cristiana, el concilio reconoce una prevalencia a los cuatro evangelios sobre los demás documentos bíblicos en virtud de su objeto, que es dar testimonio de la vida y de las palabras del Verbo encarnado. Orígenes se había empeñado en su tiempo en mostrar cómo los evangelios eran las primicias de todas las Escrituras[84].

El Concilio da entonces testimonio del origen *apostólico* de los *cuatro* evangelios, utilizando la expresión: «La Iglesia ha defendido siempre y en todas partes»: se ha evitado el verbo «creer», a fin de no poner en el mismo plano la apostolicidad fundamental de los evangelios y su atribución a Mateo, Marcos, Lucas y Juan. En efecto, hoy se reconoce la complejidad de la historia de la redacción de los evangelios. El problema de su apostolicidad y de su canonicidad no depende tan sólo de la actividad de un redactor definitivo. Como en el capítulo II, la Constitución vuelve a la doctrina de san Ireneo, que ofrece el primer testimonio del evangelio cuatriforme con el nombre de sus autores, y recoge el movimiento del texto del *Contra las herejías* (III,11,8), que ya hemos recordado. El Evangelio tiene un origen apostólico, ya que, «por mandato de Jesucristo», fue primero predicado y luego (*postea*)[85] escrito por «los apóstoles mismos con otros de su generación». Estos evangelios fueron escritos «por inspiración del Espíritu Santo» (*divino afflante Spiritu*), lo cual constituye una alusión a la encíclica de Pío XII.

82. El texto no dice que Jesús fundara la Iglesia, sino que estableció el reino de Dios. Cf. X. LÉON-DUFOUR, en Varios, *La revelación divina* II, o. c., 90.

83. Cf. *supra*, 412-414 y 418-421.

84. ORÍGENES, *Comment. in evangelium Johannis* I,1,1- XV,89: *SC* 120, 57-105.

85. Este término estaba ausente en el n. 7.

La historicidad de un género literario kerigmático (n. 19).

Más importante es la descripción que se propone del género literario «evangelio», que constituye el «corazón del capítulo»[86]. Desde que se puso de relieve su carácter de testimonios ordenados a la fe, se había puesto en discusión su valor histórico. El debate sobre los esquemas preparatorios estuvo marcado por la Instrucción de la pontifica Comisión bíblica en mayo de 1964, cuyo tono muy abierto aplica los principios de la *Divino Afflante* al Nuevo Testamento y permite «hablar sin ambages ni rodeos, con sinceridad» de matices apreciables en el género literario histórico»[87]. Se detallan aquí las tres etapas de la transmisión del mensaje evangélico: la predicación de Cristo, la predicación oral de los apóstoles, la redacción escrita de los evangelios.

Era conveniente indicar la originalidad de los evangelios, ya que su redacción toma la forma del *relato*. La Iglesia afirma «con firmeza y máxima constancia» la historicidad fiel de estos relatos a lo que «Jesús hizo y enseñó realmente» para la salvación eterna de los hombres. Esta historicidad se relaciona, lo mismo que se decía antes de su verdad, con la finalidad de la salvación eterna. En efecto, éste es el objeto formal que da sentido y verdad a estos relatos; éste es, por tanto, el punto de vista por el que conviene juzgar de su veracidad histórica. Esta veracidad sustancial no exige que los evangelios estén de acuerdo en los detalles, como habían reconocido ya los Padres de la Iglesia, en particular san Agustín, y deja sitio a la discusión sobre la historicidad propia de ciertas perícopas.

El documento, que evita utilizar el término de historia, no quiere comprometerse en las cuestiones discutidas en torno a esta palabra (historia-acontecimiento, historia-ciencia) ni se pronuncia sobre la variedad de los relatos evangélicos (por ejemplo, los relatos de la infancia). Prefiere hablar globalmente de una «historicidad» derivada del hecho de que los apóstoles-testigos enseñaron después de la ascensión las obras y las palabras de Cristo bajo la luz del Espíritu Santo. En un segundo tiempo se redactaron los Evangelios, según un proceso de «recuerdo» de las palabras que habían oído ellos mismos o de las que había testigos oculares, así como las primeras redacciones parciales con colecciones de parábolas y sucesos de la vida del Señor. La utilización de la fórmula «datos auténticos y genuinos» –el primer adjetivo indicaría la objetividad de lo que se dice y el segundo la subjetividad de quien lo dice– recuerda la problemática apologética de la primera mitad de este siglo, en donde la defensa de la historicidad de los evangelios se hacía a partir de que los autores sagrados estaban «bien informados» y «eran sinceros»[88].

Pero además, después de algunas vacilaciones en los debates, los redactores reconocen francamente que los autores sagrados quisieron dar un testimonio de fe, «conservando el estilo de proclamación (*kerigma*)» en sus escritos. Esta forma de expresarse no se opone en nada a su valor histórico: los evangelios no son do-

86. B. RIGAUX, en *LThK* II, 566.

87. X. LÉON-DUFOUR, en Varios, *La revelación divina* II, o. c., 110.

88. El mantenimiento de esta expresión provocó un debate, durante el cual la minoría recurrió al Papa.

cumentos históricos ligeramente influidos por el kerigma, sino documentos kerigmáticos con implicaciones históricas[89].

Los otros escritos apostólicos son objeto de un corto párrafo (n. 20), que se contenta con decir que «confirman la realidad de Cristo», que «van explicando su doctrina auténtica», proponiendo una teología cada vez más refleja de su misterio, y «cuentan los comienzos y la difusión maravillosa de la Iglesia». La evaluación de la doctrina paulina habría merecido quizás un trato más abundante. El concilio renunció a dar la lista exhaustiva de los libros canónicos del Nuevo Testamento.

4. La Escritura en la vida de la Iglesia (cap. VI)

La preocupación de este último capítulo es pastoral. Se trata del papel que debe jugar la Escritura en los diferentes aspectos de la vida eclesial, punto de vista típico de las orientaciones del Vaticano II. La revelación no se reduce a una enseñanza de orden intelectual; es una Palabra viva que debe animar una vida. Esta perspectiva es bastante nueva en la tradición conciliar. Sus verdaderos precedentes se encuentran en los decretos de reforma del concilio de Trento, que insisten frecuentemente en la necesidad de leer la Escritura y de leerla en la Iglesia[90].

Así pues, el tema del capítulo está consagrado sólo a la Escritura. Se sospechó que se intentaba de este modo volver al *sola scriptura* protestante. Cierto número de Padres propusieron en diversas ocasiones que se volviera aquí a la relación entre la Tradición y la Escritura. La Comisión teológica mantuvo con firmeza su punto de vista –así como el título del capítulo– diciendo que este problema se había tratado ya en el capítulo II y que era evidente que se consideraba siempre a la Escritura en su relación con la Tradición. Lo recordará así en dos ocasiones una misma fórmula: «La Escritura unida a la Tradición (*una cum sacra traditione*)» (n. 21 y 24). En el lenguaje del concilio, la fórmula *una cum* se emplea varias veces en casos semejantes cuando está en juego el debate contra los protestantes, en lugar del clásico *et..., et...*, evitando así la problemática de la simple yuxtaposición.

Las dos mesas del pan: la Palabra y la eucaristía (n. 21)

> La Iglesia siempre ha venerado la sagrada Escritura, como lo ha hecho con el Cuerpo de Cristo, pues sobre todo en la sagrada liturgia nunca ha cesado de tomar y repartir a sus fieles el pan de vida que ofrece la mesa de la palabra de Dios y del Cuerpo de Cristo (n. 21).

La exposición comienza con un paralelismo entre la Palabra de Dios y el cuerpo eucarístico de Cristo, Hijo de Dios. La imagen está sacada de la liturgia: se trata de dos mesas que ofrecen el mismo pan, que es Cristo. Esta relación –basada en el discurso sobre el pan de vida de Jn 6, y recogida por Jerónimo y Agus-

89. Propuesta de dom Butler, cf. X. Léon-Dufour, en Varios, *La revelación divina* II, o. c., 118.
90. Cf. t. III, 145-146.

tín[91]– provocó algunas dificultades por parte de los Padres, que leían en ella el riesgo de una reducción de la presencia eucarística a un puro simbolismo[92]. Este texto tiene los acentos de una profesión de fe, ya que las Escrituras son para la Iglesia, «junto con la santa Tradición», la regla suprema de su fe. Son por tanto el objeto de una *veneración*, lenguaje de respeto y de sumisión que remite al de *recepción.*

Así pues, la Constitución invita a auna comprensión «sacramental» de la Palabra, subrayando su presencia activa en la lectura y la proclamación de las Escrituras. «El poder y la fuerza» son inherentes a la Palabra de Dios, que es «viva y enérgica» (según Heb 4,12), «firmeza de fe» de la Iglesia y «alimento del alma». Estas características son las de un sacramento. Por otra parte, el texto presenta a la Palabra y al sacramento, que durante mucho tiempo habían estado aparte en la doctrina católica, como «realidades inclusivas»[93]; es decir, que si la palabra es a su manera un sacramento, el sacramento incluye siempre la palabra. Remite a la pareja palabra-acción en el acontecimiento de Jesús: «Esta compenetración entre la palabra y la acción en la economía de la salvación encuentra su expresión actual en la unidad de la palabra y del sacramento»[94].

Se saca inmediatamente la consecuencia de ello: «Por tanto, toda la predicación de la Iglesia, como toda la religión cristiana se ha de alimentar y regir con la sagrada Escritura». Las Escrituras dadas «una vez por todas» siguen siendo en la vida de la Iglesia el lugar «inmutable» donde el Padre «sale amorosamente al encuentro de sus hijos para conversar con ellos». Gracias a las Escrituras, la «conversación» que se inauguró con la revelación (n. 2) continúa a lo largo de la historia de la humanidad.

El acceso a las Escrituras: las traducciones (n. 22)

«Los fieles han de tener fácil acceso a la sagrada Escritura»: esta proclamación suprime todas las reticencias católicas antiguas –expresadas todavía en el concilio– a poner la Biblia en manos de los fieles. La primera condición de este acceso es que se propongan buenas traducciones en todas las lenguas, según el venerable ejemplo que dieron la traducción griega de los Setenta y la Vulgata de san Jerónimo. Estas dos traducciones no se recuerdan ahora desde el punto de vista de su justificación[95], sino como modelo de lo que conviene hacer «en todas las edades», «sobre todo partiendo de los textos originales», dentro de una perspectiva misionera. Se piensa incluso que estas traducciones podrían hacerse en colaboración con «los hermanos separados». Esta sugerencia, que por aquel tiempo les parecía a algunos poco realista, se puso en obra muy pronto en varias lenguas, concretamente con la *Traduction Oecuménique de la Bible* (*TOB*).

91. Cf. J. RATZINGER, en *LThK* II, 572.
92. Cf. A. GRILLMEIER, *La sagrada Escritura en la vida de la Iglesia*, en Varios, *La revelación divina* II, o. c., II, 132s.
93. *Ib.*
94. *Ib.*, 135.
95. Como Trento, que tiene por "auténtica" a la Vulgata.

El papel de los exégetas y de los teólogos (nn. 23-24)

El concilio repasa a continuación algunas maneras diferentes de hacer vivir en la Iglesia la enseñanza de las Escrituras. Primero se dirige a los exégetas (n. 23), con un gesto nuevo de benevolencia, y los anima en su trabajo de investigación, insistiendo en su dimensión apostólica. Los exégetas ayudan a la Iglesia en su búsqueda de una «comprensión cada vez más profunda de la Escritura», aplicando los medios apropiados, «bajo la vigilancia del magisterio»; tienen la misión de presentar sus resultados a «los ministros de la palabra capaces de ofrecer al pueblo de Dios el alimento de la Escritura». La exégesis tiene que evitar, por consiguiente, encerrarse en un tecnicismo que correría el peligro de volverla estéril.

Después de los exégetas, los teólogos (n. 24). La «Palabra de Dios escrita» es el «cimiento perdurable» de la reflexión teológica. Volviendo continuamente a ella, el pensamiento teológico se mantiene firme «y recobra juventud». Aquí es donde aparece la fórmula que pronto se haría célebre: «El estudio de la Escritura debe ser el alma de la teología». Esta expresión está sacada de hecho de las encíclicas de León XIII y de Benedicto XV[96], pero el concilio le dio un valor programático[97]. Esta invitación supone una crítica implícita a la concepción de la teología como ciencia puramente especulativa, encargada de conducir a nuevas «conclusiones teológicas», en donde el recurso a la Escritura se ve reducido a «citas probatorias» (*dicta probantia*). Esta invitación vale para el conjunto del ministerio de la Palabra: la predicación, la catequesis y la homilía. W. Kasper comenta enérgicamente esta enseñanza:

> ¿Puede y debe la teología católica medir su dogma por la norma de la Escritura? A esta cuestión hay que responder con un sí puro y simple [...] La predicación de la Iglesia, en la serie de los tiempos, tiene que volverse siempre hacia ese origen apostólico para escucharlo y examinar su mensaje a la luz del kerigma primitivo. El dogma no debe solamente ser leído e interpretado a partir de la Escritura. Tiene que ser completado, profundizado y desarrollado a partir de la Escritura[98].

La Escritura en el ministerio de la Palabra (nn. 25-26)

La última invitación se dirige a los presbíteros y a todos los que tienen una responsabilidad en el ministerio de la palabra: tienen que entregarse a una «lectura asidua» y a un «estudio profundo» de las Escrituras, y escuchar la Palabra dentro de ellos mismos antes de comunicársela a los fieles. Esta invitación se amplía luego a «todos los fieles, en especial a los religiosos», para que adquieran allí «la ciencia suprema de Jesucristo» (Flp 3,8). ¿No decía san Jerónimo que «desconocer la Escritura es desconocer a Jesucristo»[99]? Se les recomiendan, además del acceso por la liturgia, la lectura y la oración, las enseñanzas recibidas para ello, a

96. *EnchB* 114 y 483.
97. Esta fórmula vuelve a aparecer en el decreto sobre la formación de los presbíteros, *OT* 16.
98. W. KASPER, *Schrift, Tradition und Verkündigung*, en Th. FILTHAUT, *Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil*, M. Grünewald, Mainz 1966, 37; cf. A. GRILLMEIER, en Varios, *La revelación divina* II o. c., 151s.
99. JERÓNIMO, *Comment. in Isaiam*, Prol.: *PL* 24,17; fórmula citada ya por BENEDICTO XV y PÍO XII: *EnchB* 475-480 y 544.

fin de que «se realice el diálogo de Dios con el hombre». La mención de las instituciones y de los medios, que «para dicho fin se organizan hoy por todas partes, con aprobación o por iniciativa de los pastores de la Iglesia» es un reconocimiento oficial del movimiento bíblico católico[100]. Observemos la novedad de esta invitación a todos los fieles, que provocó las reticencias de quienes la encontraban peligrosa y habrían preferido la publicación de florilegios bíblicos. Pertenece a los obispos ayudar a los fieles en este camino, particularmente con buenas ediciones anotadas de la Escritura, accesibles incluso a los no-cristianos.

El último párrafo (n. 26) concluye el capítulo y la Constitución, recordando «la carrera de la palabra de Dios» (2 Tes 2,1) en el corazón de los hombres, y repitiendo el paralelismo entre la participación en el misterio eucarístico y la veneración de la palabra que «dura para siempre» (1 Pe 1,23-24).

5. Una recepción en curso

Indicaciones bibliográficas: *Cuarta Conferencia mundial de Fe y Constitución* (Montréal 1963); texto recogido en L. Vischer, *Documentos de la comisión Fe y Constitución (1910-1968)*, BAC, Madrid 1972, 171-237.– R. Schutz, M. Thurian, J. L. Leuba, E. Schlink, K. Barth, A. Scrima, A. Kniazeff, *Alcance ecuménico de la Constitución,* en Varios, *La revelación divina,* o. c., t. II, 170-264.– Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (15 abril 1993), PPC, Madrid 1994.

Si el proceso de recepción de la *DV* está ampliamente establecido, no ha acabado aún después de treinta años. Esto se debe a la naturaleza misma de la recepción, proceso que supera en líneas generales el espacio de una generación y siempre resulta imprevisible. Lo cierto es que esta Constitución ha invertido en el mundo teológico las relaciones entre los partidarios de las «dos fuentes» y los que defienden una relación entre la Tradición y la Escritura, al mismo tiempo cualitativa e inclusiva. Su enseñanza ha pasado a ser corriente.

Por eso mismo, ha caído casi por completo un punto primordial en el contencioso entre católicos y protestantes. Hay que subrayar el impacto ecuménico de la Constitución en un punto particularmente sensible. En efecto, se había reunido en Montreal en 1963 una asamblea de *Fe y Constitución* y había publicado un informe sobre «La Escritura, la Tradición y las tradiciones»[101]. Una comparación de este texto con la *DV* hace aparecer convergencias decisivas en dos puntos, como mostró J. L. Leuba: la afirmación de que el magisterio está sometido a la revelación y por tanto al testimonio de las Escrituras, y la articulación cualitativa propuesta entre Tradición y Escrituras. Así pues, la cuestión no se plantea ya en los términos del siglo XVI. Paradójicamente, ha sido la exégesis protestante moderna la primera que ha destacado el hecho de que las Escrituras son fruto de un proceso de tradición. Así pues, la Tradición viva precede a las Escrituras y envuelve de manera permanente en la predicación de la Palabra de Dios a través de su inter-

100. Cf. A. Grillmeier, en Varios, *La revelación divina* II, o. c., 156.
101. Texto en Varios, *La revelación divina* II, o. c., 341-358.

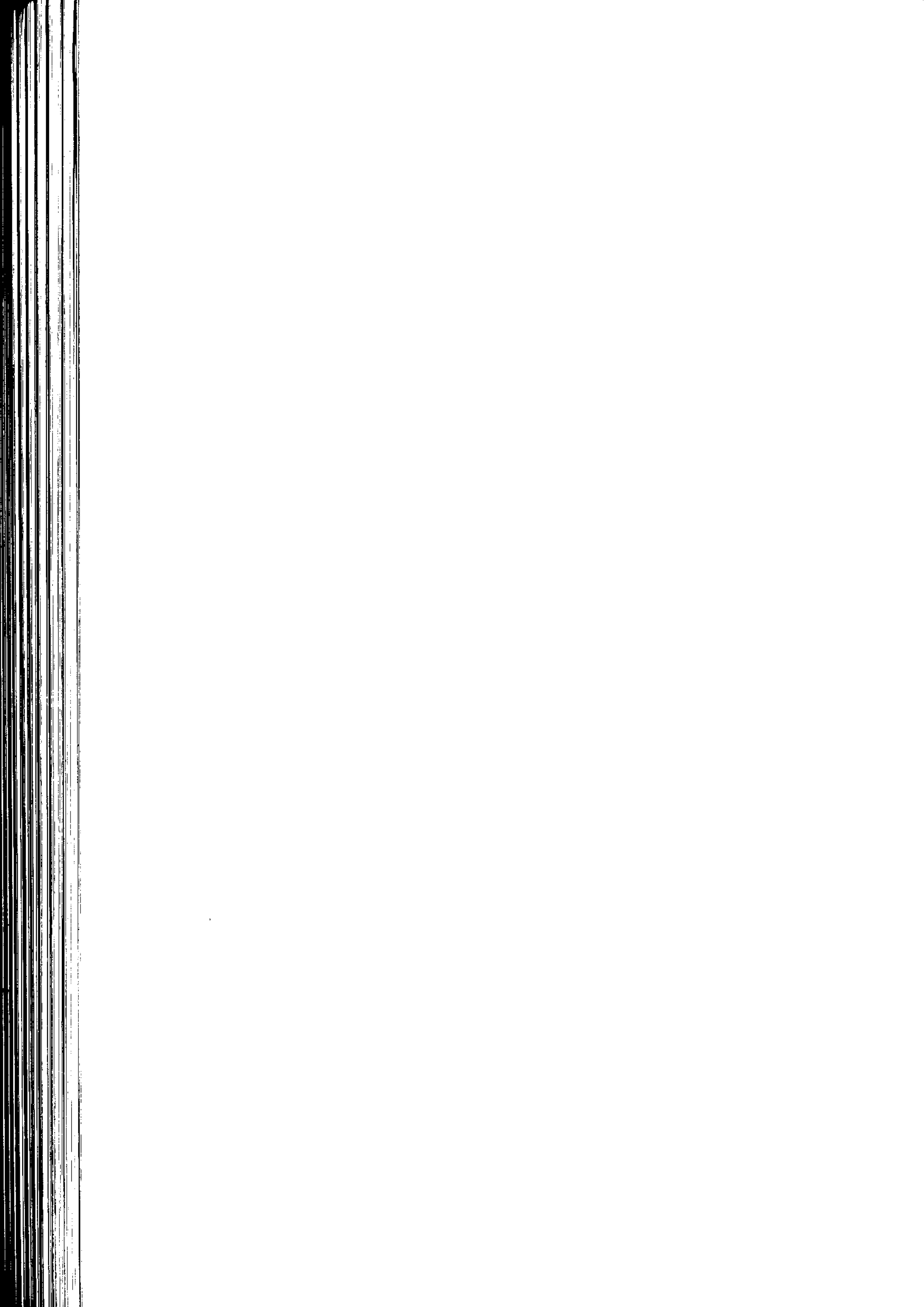
pretación. El punto de vista católico ha pasado del *et...et...*, al *una cum* (juntamente con), mientras, que el punto de vista protestante superaba el *sola scriptura* en la misma dirección[102]. El documento de Montreal se refiere prioritariamente a la Tradición:

> Así podemos afirmar que debemos nuestra existencia y nuestrso ser de cristianos a esa Tradición del Evangelio (a esa *parádosis* del *kerygma*), Tradición atestiguada en la Escritura y transmitida en el seno de la Iglesia y a través de ella, por la acción poderosa del Espíritu Santo. Tomada en este sentido la tradición se actualiza en la predicación de la Palabra, en la administración de los sacramentos, en la enseñanza cristiana, en la teología, en la misión y en el testimonio que tributan a Cristo los miembros de la Iglesia con su vida evangélica[103].

Pero no todo está resuelto, ya que ninguno de los dos textos ha dado una definición un tanto rigurosa de la Tradición, y K. Barth, como hemos visto, pudo hablar de «infarto» a propósito de las últimas líneas del n.9 de la *DV*. Los teólogos de la Reforma han manifestado cierto número de reservas y no se sienten a gusto todavía ante la importancia, que consideran demasiado grande, concedida a la Tradición. Pero E. Schlink reequilibra la situación diciendo: «No debemos subestimar el alcance ecuménico, realmente notable, que tiene la idea de la revelación expresada en esta Constitución»[104].

Tenemos un buen test de la recepción del documento por parte de una instancia oficial de la Iglesia católica en el reciente documento de la Pontifica Comisión Bíblica (1993) dedicado a «La interpretación de la Biblia en la Iglesia» y publicada con ocasión del centenario de la *Providentissimus* (1893). Este largo documento pone a punto los cien años de reflexión sobre la «cuestión bíblica», refiriéndose también a la *Divino Afflante* y a la *DV* (26 veces). Inscribe su posición sobre la exégesis bíblica en la enseñanza del Vaticano II. Se entrega en primer lugar a una larga exposición de la diversidad de métodos exegéticos: método histórico-crítico, nuevos métodos literarios y lingüísticos, aproximaciones que apelan a la tradición y a las ciencias humanas, estudios contextuales, y finalmente la lectura fundamentalista. Se presenta con objetividad cada uno de estos métodos y se le evalúa críticamente con benevolencia. Así pues, el texto amplía notablemente la consideración de los métodos inaugurados por la *Divino afflante* y recogidos por la *DV*. En el plano hermenéutico, distingue entre el sentido literal «expresado directamente por los autores humanos inspirados», el «sentido espiritual», que no es heterogéneo respecto al anterior y que puede incluso confundirse a veces con él, y el «sentido pleno», finalmente, objeto siempre de discusiones, que se manifesta cuando el sentido literal se toma en un contexto distinto de revelación (por ejemplo, Is 7,14) o cuando la Iglesia se pronuncia sobre el sentido doctrinal de una perícopa (cf. Rom 5,12-21 y el pecado original). Este sentido pleno es otra manera de designar el sentido espiritual. El texto recorre a continuación la historia de la interpretación de la Escritura en la Iglesia católica, para llegar a la tarea actual de los exégetas y de los teólogos. Finalmente, toca las cuestiones de la actualización y de la inculturación de la Biblia.

102. J. L. LEUBA, en Varios, *La revelación divina* II, o. c., 120.
103. N. 45; *Ib.*, 344.
104. SCHLINK, en Varios, *La revelación divina* II, o. c., 225.



CAPÍTULO XIV

La Iglesia católica y «los otros»[1]: La libertad religiosa y las religiones no cristianas

por B. SESBOÜÉ

La preocupación por situar a la Iglesia católica respecto a los que están fuera de ella fue uno de los lugares más renovadores del Vaticano II. Con este concilio termina una forma de «eclesiocentrismo» que había caracterizado a los tiempos modernos. En efecto, la mayor parte de la humanidad no pertenece a la Iglesia católica romana. Fuera de ella están en primer lugar todas las Iglesias de Oriente y de Occidente que han surgido de las diversas separaciones de la historia. A propósito de ellas y para establecer un nuevo tipo de relaciones con las mismas, se promulgó el decreto *Unitatis redintegratio* (*UR*) sobre el ecumenismo. Pero están además los creyentes de las otras religiones cuya evaluación positiva se nos ofrece en la declaración *Nostra Aetate* (*NA*). Finalmente, y sobre todo, se planteaba agudamente un problema tremendo, que interesaba a todos los «otros», cristianos y no cristianos, el de la libertad religiosa. La Iglesia católica había permanecido hasta entonces sumergida sobre este tema en la ambigüedad de la doctrina de la tesis y la «hipótesis»[2], acusada por sus rivales de no ser favorable a la libertad religiosa más que en provecho de sus miembros, y de no reivindicarla más que donde estaba en minoría. Por consiguiente, se esperaba que el concilio bajara a este terreno; las demás declaraciones no habrían gozado de credibilidad para los de fuera, si no se hubiera tratado este tema con la debida claridad y firmeza. Después de largos y difíciles debates, llegó la «Declaración»[3] *Dignitatis humanae*

1. Este punto de vista, tratado ya en el t. III, 418-422, se recoge aquí en la perspectiva de la teología fundamental.

2. Según la «tesis», el Estado ideal es católico, proclama al catolicismo religión de Estado y defiende la verdad de esta religión con exclusión de cualquier otra (intolerancia dogmática). Pero como la realidad no responde a esta situación, la «hipótesis» autoriza la tolerancia práctica de las otras religiones, mientras que la Iglesia católica reivindica la libertad religiosa para sí misma. Sobre el malestar engendrado por esta distinción desde su aparición, cf. *Correspondance entre Ch. de Montalembert et A. Dechamps*, 1863-1870, editada y anotada por R. AUBERT, Nauwelaerts, Bruxelles 1993.

3. Sobre la distinción entre la autoridad de una «Constitución», de un «Decreto» y de una «Declaración», cf. Y. CONGAR, en J. HAMER - Y. CONGAR (eds.), *La libertad religiosa. Declaración "Dignitatis Humanae Personae"*, Taurus, Madrid 1960, 61-68. En el lenguaje de la Curia romana,

(*DH*) al final mismo del concilio. Estos dos documentos pertenecen al terreno de la teología fundamental, ya que se refieren a la conciencia que tiene la Iglesia católica de sus relaciones con la verdad religiosa que se le ha confiado y a la manera con que piensa que los «otros» pueden tener parte de esa verdad. Constituyen una renovación decisiva del tratado clásico de teología fundamental titulado «De la verdadera religión» (*De vera religione*). No son solamente importantes por lo que dicen, sino también por la repercusión que suponen dentro mismo de la dogmática católica.

Ya que se comentó el decreto sobre el ecumenismo a propósito de la «jerarquía de verdades»[4], atenderemos aquí a la Declaración sobre la libertad religiosa, cuyo alcance ecuménico es quizás más importante que el del decreto *UR*[5] y el dedicado a las religiones no cristianas.

I. LA DECLARACIÓN *DIGNITATIS HUMANAE* SOBRE LA LIBERTAD RELIGIOSA

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: J. LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Aubier, Paris 1955 (reimpr. A. Michel, 1994).– P. PAVAN, *Libertà religiosa e pubblici poteri*, Milano 1965.– J. HAMER e Y. CONGAR (eds.), *La libertad religiosa. Declaración "Dignitatis humanae personae»*, Taurus, Madrid 1969.– P. PAVAN, *Erklärung über die Religionsfreiheit*, en *LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Herder, Freiburg 1967, II, 704-707; *La liberté religieuse. Déclaration* Dignitatis humanae, Mame, Tours 1967.– R. COSTE, *Théologie de la liberté religieuse*, Duculot, Gembloux 1969.– Ph.-I. ANDRÉ-VINCENT, *La liberté religieuse, droit fondamental*, París 1975.– B. SESBOÜÉ, *la doctrine de la liberté religieuse est-contriare à la révélation chrétienne et à la tradition de l'Église?*: *Documents Épiscopat* 15 (1986) 1-19.– ISTITUTO PAOLO VI, *Paolo VI e il rapporto chiesa-mondo al Concilio*, Brescia 1991.– D. GONNET, *La liberé religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray S. J.*, Cerf, Paris 1994 (bibliografía abundante sobre la declaración conciliar, y exhaustiva sobre la obra de J. C. Murray).– B. R. VALUET, *La liberté religieuse et la tradition catholique: un cas de développement doctrinal homogène dans le magistère authentique. 1. Systematique; 2. Chronologique; 3. Alphabétique* [= Bibliographie], Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, Roma 1995[6].

una «declaración» es «un acto por el cual la autoridad da a conocer su decisión. Este término había sido ya empleado por las Asambleas religiosas (Asamblea del clero francés de 1682) y políticas (Declaración de los derechos del hombre en 1789). El empleo de este término para un documento conciliar es una innovación del Vaticano II. Para los dos documentos estudiados en este capítulo, la elección de este término se debe a que concierne también a «los otros», que no pueden ser objeto de un «decreto». Esta determinación no significa que las Declaraciones no tengan ninguna importancia doctrinal o que expresen un compromiso menor de la autoridad del concilio.

4. Cf. *supra*, 392ss.

5. Cf. mons. J. WILLEBRANDS, *Libertad religiosa y ecumenismo*, en *La libertad religiosa*, o. c., 295-311.

6. Esta tesis abundante y erudita, pero también escolástica y jurídica, redactada por un monje de la abadía de Barroux, reconoce la autoridad doctrinal de la *DH*, pero interpreta su enseñanza en una óptica tradicionalisda, integrando el tema de la libertad religiosa en el sistema de la tesis y de la hipótesis y en la idea de la tolerancia.

1. Las etapas de la redacción

Cuando se planteó en el concilio la cuestión de la libertad religiosa, la doctrina de la tesis y de la hipótesis, heredada del siglo XIX, podía alegar en su favor una especie de consenso, debido a la imposibilidad práctica para la teología de elaborar otra problemática[7]. J. C. Murray hizo la experiencia personal[8]. Pero quedarse en esta posición habría tenido un efecto catastrófico y habría invalidado lo que el mismo concilio decía por otra parte en su discurso más abierto.

La cuestión de la libertad religiosa se planteaba con una nueva densidad dentro de un marco histórico y político complejo. Por un lado, las iglesias del silencio estaban privadas de los derechos más elementales de la práctica de su fe en los países de régimen comunista. A propósito de ellas, la Iglesia planteaba exigencias fuertes de libertad religiosa. Por otro lado, España vivía bajo el régimen de un concordato en donde la Iglesia católica gozaba de los privilegios de la «religión de Estado», en detrimento de la libertad de ejercicio de los otros cultos. España representaba a los ojos de muchos la actuación de la «tesis». Además, la libertad religiosa formaba parte de las grandes reivindicaciones sobre los derechos del hombre promovidos por las instituciones internacionales como la ONU o el Consejo Ecuménico de las Iglesias (COE). Finalmente, este problema doctrinal tenía una dimensión política evidente y su tratamiento debía tener en cuenta la filosofía política. Por todas estas razones, a las que se añadía la oposición de los defensores de la tesis y de la hipótesis, la preparación del documento conoció un itinerario notablemente difícil y conflictivo. Además de los dos documentos preparatorios, se necesitaron nada menos que seis redacciones hasta llegar a término.

Del documento de Friburgo a la primera redacción conciliar.

El punto de partida de la reflexión conciliar fue el documento llamado «de Friburgo», elaborado en 1960 por un pequeño grupo[9] y que llevaba por título «la tolerancia», considerada desde la perspectiva del amor. El texto critica la expresión «derechos de la verdad», ya que, en sentido propio, un concepto abstracto no puede ser sujeto de derechos. Son las personas y las sociedades que éstas componen las que son sujetos de derechos. En este sentido, la verdad no tiene derechos. El documento recoge la distinción hecha por León XIII en la *Immortale Dei* y en la *Sapientiae christianae* sobre la competencia temporal del Estado y la competencia espiritual de la Iglesia, que no pueden confundirse sin caer en la teocracia. El Estado tiene que reconocer sus propios límites. El documento opina finalmente que hay que evitar la distinción entre tesis e hipótesis: «No es clara [...]; sugiere un ideal a realizar bastante semejante a la teocracia del Antiguo Testamento; nos expone constantemente al reproche de oportunismo y de falta de lealtad»[10].

7. Esta doctrina de la tesis y de la hipótesis guarda una coherencia lógica con la concepción clásica y extrínseca de las relaciones entre la naturaleza y lo sobrenatural, como muestra H. de Lubac: cf. D. Gonnet, o. c., 310.

8. Cf. D. Gonnet, *ib.*, 39-102.

9. Mons. Charrière, mons. D. Smedt, el canónigo Bavaud y el padre P. J. Hamer O. P.

10. Cf. J. Hamer, *La libertad religiosa*, o. c., 73

Dos años más tarde el Secretariado para la Unidad de los cristianos, presidido por el cardenal Bea, publicó un primer esquema oficial, pero preconciliar. Fuertemente inspirado en el documento de Friburgo, abandonaba el termino de «tolerancia» para hablar de «libertad religiosa». Se ve aparecer en él la definición de la libertad religiosa como «inmunidad de coacción». Esta libertad no afecta solamente a los individuos, sino a los grupos religiosos. El documento distingue a la Iglesia de la «sociedad civil», termino que se prefiere al de Estado. Pero al mismo tiempo la Comisión teológica proponía otro texto, que trataba «de las relaciones entre la Iglesia y el Estado y de la tolerancia religiosa». Su inspiración era muy diferente de la del esquema propuesto por el Secretariado para la unidad[11], que quedó aparcado. No se trató el tema de la libertad religiosa durante el primer período del concilio.

En abril de 1963, J. C. Murray es nombrado experto para el Secretariado por la unidad, en el momento en que aparecía la encíclica de Juan XXIII, *Pacem in terris*, cuya redacción se atribuía a mons. Pietro Pavan. Murray la considera desde el principio muy positivamente. Estos dos hombres trabajarían de manera concertada, debido a la proximidad de sus ideas, y tuvieron un papel central en las etapas de la redacción de la Declaración *DH*. El primer esquema conciliar se había redactado antes del nombramiento de Murray como experto. Pero mons. De Smedt le confió la redacción de las notas del texto, que hacen varias referencias a los documentos pontificios desde León XIII hasta Juan XXIII. Se observa allí la preocupación de Murray de mostrar que la libertad religiosa es un progreso que se inscribe en la línea de las enseñanzas pontificias anteriores. Es éste un elemento fundamental de su argumentación contra los partidarios de la «tesis». Más aún, Murray redactó una *ratio schematis* destinada a ayudar a mons De Smedt en la preparación de su *Informe* oral ante el concilio. Se apoyaba en la *Pacem in terris*, para subrayar la idea de continuidad en la enseñanza pontificia, «que conduce de forma coherente a acentuar la "dignidad" de la persona humana»[12], preocupación que se remonta a León XIII, de quien citaba esta frase en favor de la libertad religiosa: «Cada uno tiene derecho a honrar a Dios según la regla justa de la conciencia y a profesar su religión en la vida privada y pública»[13]. «La *Ratio Schematis* representa la matriz de los debates futuros»[14].

En noviembre de 1963, al final del segundo período, mons. De Smedt proponía este primer esquema conciliar, destinado todavía a convertirse en el capítulo V del decreto sobre el ecumenismo. Este texto no conservaba más que el primer capítulo del esquema pre-conciliar e introducía un desarrollo sobre la teología de la conciencia. Pero ponía sobre el tapete la cuestión de la *conciencia errónea*, que no quita ninguno de los derechos de la persona. Este nuevo eje de la reflexión, «la libertad sin la verdad», seguirá en pie hasta el tercer esquema. «El punto de partida es el *a priori* de que esta conciencia está al margen de la verdad. Seme-

11. *Ib.*, 78
12. D. GONNET, o. c., 110.
13. *DC* 60 (1963) 515-516
14. D. GONNET, o. c., 113.

jante posición conducía a un callejón sin salida, ya que era imposible fundamentar un derecho que no tiene un verdadero fundamento»[15]. J. C. Murray aclarará este punto.

La presentación oral de mons. De Smedt en el concilio, fuertemente inspirada en la *ratio schematis* de Murray, causó una gran impresión. El problema que había que resolver para lograr la convicción de los padres reticentes y apegados al sistema de la «tesis», era el de la conciliación de la doctrina propuesta con las tomas de posición aparentemente contradictorias de Gregorio XVI y de Pío IX, que consideraban un delirio la idea de que «la libertad de conciencia y de culto es un derecho propio de cada individuo, que hay que proclamar y asegurar en todo Estado bien constituido»[16]. Mons. De Smedt hizo una breve recensión de las tomas de posición de los pontífices en los últimos cien años, inscrita en una argumentación basada en la doble regla de la *continuidad* y del *progreso*, un progreso que conlleva, según Murray, «una evolución doctrinal y pastoral muy larga»[17]. Precisaba en qué sentido coyuntural había sido rechazada en el siglo XIX la libertad de conciencia, al ser solidaria de una ideología racionalista que favorecía el «indiferentismo». Pero esta doctrina había sido capaz de realizar progresos, cumplidos por León XII, que distinguía con firmeza entre la Iglesia y la sociedad civil, y luego por Pío XI, que se había enfrentado con los totalitarismos políticos del nazismo y del comunismo, y por Pío XII, que había puesto en el primer plano de sus intervenciones la noción de persona. Este último papa había incluso abierto ya una brecha en el sistema de la tesis y de la hipótesis:

> La afirmación: "hay que impedir siempre que sea posible el error religioso y moral, ya que su tolerancia es en sí misma inmoral" no puede valer en un sentido *absoluto* e *incondicional.* Por otra parte, ni siquiera a la autoridad humana le ha dado Dios semejante precepto absoluto y universal, ni en el terreno de la fe ni en el de la moral. No se le encuentra ni en la convicción común de los hombres, ni en la conciencia cristiana, ni en las fuentes de la revelación, ni en la práctica de la Iglesia[18].

Finalmente, la encíclica de Juan XXIII, *Pacem in terris*, reconocía en nombre del derecho natural «los dictámenes de una conciencia recta» y el derecho «de poder venerar a Dios según la recta norma de su conciencia, y profesar la religión en privado y en público»[19], que debía ser respetado por los poderes públicos. La conciencia recta es ya mucho más que la conciencia errónea. A pesar del eco favorable de esta intervención, el debate general no permitió que se discutiera este tema. Se detuvo en el ecumenismo; y todo lo que se refería al judaísmo y a la libertad religiosa se dejó para un futuro indefinido e incierto.

15. *Ib.*, 103.
16. Pío IX, *Quanta cura* (1864).
17. D. Gonnet, o. c., 121. Cf. J. Hamer, *La libertad religiosa*, o. c., 86.
18. Pío XII, *Ci riesce, DC* 50 (1953) 1605-1606.
19. *MPC* II, 746. Esta argumentación es recogida por J. C. Murray, *La libertad religiosa*, o. c., 143-188.

La segunda y la tercera redacción conciliar

Poco después de la aparición de la primera redacción conciliar, Murray publicó un artículo en la revista *América* que alcanzó una gran resonancia, porque planteaba el problema de la libertad religiosa en el plano del derecho constitucional[20]. Según él, no basta con afirmar este derecho en el plano ético y religioso, sino que hay que fundarlo además en la incompetencia radical del Estado en materia religiosa. Igualmente, la apelación al bien común para poner restricciones a la libertad religiosa constituye un grave peligro de volver a la «razón de Estado» o a la razón de la mayoría[21]. Por tanto, hay que mantener que el Estado no puede superar jamás el orden de su propia competencia para servir a la Iglesia católica[22]. Un derecho no puede seguir en pie sin su reconocimiento jurídico y su marco político. Murray pedía de hecho el reconocimiento universal de la situación americana.

Se encargó entonces a Murray, no ya de redactar un nuevo esquema, sino de evaluar las reacciones de los Padres enviadas al Secretariado para la unidad. Esquematizó entonces dos posiciones principales, intentando superar el debate entre progresistas y conservadores, y volvió al *problema constitucional* como terreno de conciliación. Todo el mundo reconoce que el poder político debe tener una actitud positiva ante la religión; la diferencia estriba en que para unos sólo merece esta actitud la Iglesia católica, mientras que para los otros tiene que mantenerse igualmente con todas las religiones.

En 1964 se propuso una segunda redacción conciliar sobre la base de las numerosas enmiendas recibidas. Hacía intervenir un concepto nuevo, el de la «vocación divina del hombre», como fundamento de la argumentación. En nombre de esta vocación, «los hombres tienen el deber y el honor de seguir en materia religiosa la voluntad del Creador y del Salvador según el dictamen de su conciencia[23]. En adelante se buscará cada vez con un mayor discernimiento un argumento «único» para fundamentar la libertad religiosa.

Sobre la base de este nuevo texto se abrió finalmente el 23 de septiembre de 1964 el primer debate conciliar sobre la libertad religiosa. Resultó relativamente confuso. Si la asamblea presentaba fácilmente cierta unanimidad en la proposición de las afirmaciones prácticas en función de la situación religiosa del mundo contemporáneo, se sentía muy pronto dividida sobre al fundamento doctrinal del asunto. Una declaración práctica seguiría estando inscrita en la doctrina de la tesis y de la hipótesis y no respondería a la sospecha de oportunismo o de mala fe. Pero el argumento basado en la vocación divina del hombre no lograba obtener el asentimiento de los Padres.

20. *On Religious Liberty*: *America* 109 (1963) 704-706.

21. D. GONNET, o. c., 123.

22. Cf. la petición del nuncio en París, trasmitida al congreso americano por B. Franklin, para escoger la ciudad del primer obispado católico americano. La respuesta fue la siguiente: «Como la materia de la petición (del nuncio) es puramente espiritual, no corresponde a la jurisdicción ni a los poderes del Congreso, que no tiene ninguna autoridad para admitirla o rechazarla»: cf. D. GONNET, o. c., 124.

23. Cf. J. HAMER, *La libertad religiosa*, o. c., 96s.

El 17 de noviembre de 1964 se distribuyó a los Padres una tercera redacción conciliar, profundamente remodelada. El plan de este esquema, realmente nuevo, pone en primer lugar el argumento racional, filosófico y político, y no trata hasta más tarde los argumentos de tipo doctrinal. El concilio quiso colocar primero los argumentos que pudieran ser comprendidos fuera de la Iglesia, de donde le venían las solicitudes más urgentes. Por otra parte, se abandonó el argumento de la vocación divina del hombre para dar paso al de la «dignidad de la persona humana», que constituye desde entonces el verdadero fundamento doctrinal de la Declaración. Ésta trata además los dos límites del ejercicio de la libertad religiosa: este derecho no puede ir en perjuicio de las demás personas, ni debe crear tampoco alteraciones graves del orden público.

Se había previsto una votación antes de que terminara el período de 1964, a fin de llegar a un acuerdo de principio. Pero a petición de algunos Padres de la minoría, se aplazó por causa de la falta de tiempo para estudiar en profundidad un texto sensiblemente distinto del anterior. Esta decisión causó una inmensa decepción en la Asamblea.

Las tres redacciones últimas

A lo largo del cuarto y último período conciliar fueron necesarias todavía otras tres redacciones hasta llegar a la meta. La cuarta, hecha a partir del primer debate y de los *modi* escritos, fue presentada al concilio por mons. De Smedt los días 21 y 22 de septiembre de 1965. El nuevo debate puso de relieve los deseos siguientes de la asamblea: algunos Padres pedían que se sustituyera la expresión "libertad religiosa" por la de "libertad civil y social en materia religiosa", a fin de paliar el riesgo de indeferentismo y de «falso irenismo». Se deseaba la desaparición de la parte consagrada a la conciencia y una reducción de la parte bíblica. Se pedía también que se subrayara la obligación de buscar la verdad que se dirige a todo ser humano. Por primera vez se hizo una votación, que registró 1997 *placet* contra 224 *non placet.* El texto «se sostenía» desde entonces jurídicamente. Después de la votación, mons. Ancel hizo una importante declaración pidiendo que se fundamentara ontológicamente la libertad religiosa en la obligación de buscar la verdad. Esta libertad reposa, no en una disposición subjetiva, sino en la objetividad concreta de la misma naturaleza humana, y tiene un valor universal. Este principio, afirmado con frecuencia en la Escritura, responde a los que tienen miedo del subjetivismo y del indiferentismo[24].

Un mes más tarde se proponía una quinta redacción. Comprende solamente dos partes que serán ya definitivas: 1. Los aspectos generales de la libertad religiosa; 2. La libertad religiosa a la luz de la revelación. Se integra en el texto la expresión que se solicitaba: «libertad social y civil en materia religiosa». La afirmación de que la única verdadera religión «subsiste» solamente en la Iglesia católica y otras consideraciones análogas vienen a reforzar la introducción. Finalmente, se acepta con agrado la petición de mons. Ancel en lo que se refiere al fundamento de la libertad religiosa en la naturaleza del hombre. La relación de la libertad religiosa con la revelación bíblica y con la historia de la salvación deja

24. Texto citado, *ib.*, 121.

lugar a unas cuantas anotaciones mínimas. Un nuevo debate desembocó en algunas votaciones parciales ampliamente favorables.

La sexta y última redacción no hace más que integrar los *modi* de algunos Padres, para poder ampliar el consenso conciliar. Se subraya de este modo la continuidad de la enseñanza de la Iglesia y se vuelve sobre la consideración del bien común y del orden público. El documento quedó así definitivamente aprobado en una sesión pública con la presencia del papa Pablo VI; esta votación contó con 2308 *placet* contra 70 *non placet*. Es justo recordar a las dos personas que ocuparon un lugar central en esta larga elaboración, el teólogo americano J. C. Murray y mons. P. Pavan.

2. La búsqueda del argumento decisivo

Este breve repaso de la historia del decreto ha mostrado que el punto más delicado fue el de discernir el argumento adecuado en favor de la libertad religiosa. Los antecedentes doctrinales de la cuestión habían llevado a reflexionar en un primer tiempo a partir de los «derechos de la conciencia errónea». Pero esta perspectiva resultó ser un callejón sin salida. Además, este argumento prejuzgaba de manera demasiado simple las relaciones de los «otros» con la verdad; los encerraba de antemano en el error. Se quedaba entonces en el orden de la tolerancia y no llegaba al «respeto (*consideratio*) del otro, mencionado ya en el documento de Friburgo[25]. Posteriormente se abandonó también el argumento moral, que partía del valor de «la obediencia a la conciencia [...], considerada como la manifestación en cada persona de la ley divina»[26].

Pero la reflexión de Murray había planteado otro problema. No era suficiente situar la libertad religiosa en el plano filosófico y teológico, siendo así que se plantea además en el terreno jurídico, político e institucional. Este derecho no puede «existir sin su inserción social, su reconocimiento jurídico y su marco político»[27]. A partir de entonces, las posiciones conciliares se dividieron en tres grupos. La minoría seguía pensando en términos de «tesis» y de «hipótesis», y mostraba sus preocupaciones por el riesgo de caer en el «indiferentismo». La mayoría, por su parte, «se dividía en dos escuelas de pensamiento, una teológica y la otra constitucional»[28]. La primera, predominantemente francesa, quería destacar los argumentos propiamente teológicos, como se vio en las intervenciones de mons. Ancel y en sus preocupaciones por el «argumento de verdad»[29], así como seguir en la línea de la tradición de las argumentaciones conciliares; la otra atendía sobre todo al argumento político, por iniciativa de Murray y dentro del espíritu de la Constitución americana. Sin entrar en detalles sobre este agudo debate en el seno de la mayoría, es posible decir que la posición de Murray sirvió

25. D. Gonnet, *o. c.*, 192.
26. *Ib.*, 190.
27. *Ib.*, 124.
28. *Ib.*, 128, citando a J. C. Murray.
29. En el mismo sentido iban las intervenciones de mons. Elchinger y de mons. Dubois. Cf. también el debate del verano 1965 entre G. de Broglie y J. C. Murray; cf. *ib.*, 172-176.

para conciliar a la minoría con la mayoría. Los defensores de la «tesis» mostraban su sensibilidad por un argumento político que no daba la impresión de tener mucho que ver con los grandes principios, mientras que los partidarios del argumento de verdad intentaban inscribir el argumento político en una reflexión racional más amplia con connotaciones teológicas.

«Persona, Evangelio o Sociedad: ¿sobre qué fundamentar la libertad religiosa?»: esta formulación de D. Gonnet[30] resume muy bien la competición entre la teología y la filosofía moral (la persona), la revelación (Evangelio) y la filosofía política y el derecho (sociedad). De hecho estos tres argumentos son igualmente necesarios y solidarios entre sí. «El argumento político ofrecido por Murray parece ser el más adecuado para conjuntar estas tres dimensiones tan ligadas entre sí»[31].

Así es como a través de los desplazamientos sucesivos de redacción a redacción, la declaración fue tomando su forma definitiva, desarrollando primero un conjunto de argumentos racionales, que comprendían el argumento político, y sólo después se refería a la revelación cristiana. Esta secuencia, curiosa en un documento conciliar, es la señal de un cambio de método en teología. En vez de empezar deduciendo sus afirmaciones de los principios cristianos, el texto propone de antemano algunas reflexiones que pueden constituir fácilmente el objeto de un asentimiento de la conciencia cultural a la que se dirige. Y muestra después el acuerdo que reina entre esta visión y la enseñanza de la revelación.

3. «Doctrina general de la libertad religiosa»

El documento parte de la «dignidad de la persona humana», de su libertad y responsabilidad. Esta libertad tiene que ser respetada en la sociedad y por el Estado; y debe serlo también en el terreno del «ejercicio de la religión en la sociedad». Estas expresiones anuncian cuál ha de ser el centro de gravedad del documento.

La verdadera religión «subsiste» en la religión católica

Pero antes de entrar en el terreno de los argumentos, el concilio desea en primer lugar garantizarse contra la sospecha de «relativismo» religioso, verdadero fantasma de los Padres de la minoría. Había que afirmar, por consiguiente, que esta doctrina no atentaba en lo más mínimo contra la «pretensión» a la verdad que tiene la Iglesia católica. Los términos escogidos para decirlo son instructivos:

> Así pues, profesa en primer término el sagrado Concilio que Dios mismo manifestó al género humano el camino por el cual los hombres, sirviéndole a él, pueden salvarse y llegar a ser bienaventurados en Cristo. Creemos que esta única religión verdadera subsiste en (*subsistit in*) la Iglesia católica y apostólica, a la cual el Señor Jesús confió la obligación de difundirla a todos los hombres [...]. Por su par-

30. *Ib.*, 178-179.
31. *ib.*, 184.

> te, todos los hombres están obligados a buscar la verdad, sobre todo en lo referente a Dios y a su Iglesia, y, un a vez conocida, a abrazarla y practicarla[32].

El empleo de la fórmula «*subsistit in*» es una repetición intencional de *LG* 8[33]. Donde la Constitución sobre la Iglesia decía que «la Iglesia de Cristo» subsiste en la Iglesia católica, la Declaración afirma que la «única verdadera religión» subsiste en ella. La intención es la misma en cada una de las partes: la convicción que tiene de sí misma la Iglesia católica no excluye que otras religiones puedan participar de la «única verdadera religión» y encerrar algunos elementos de verdad. Esta apertura hace posible un debate y un diálogo con las «otras» religiones.

Recordando además el deber de conciencia que obliga a todo ser humano a la búsqueda de la verdad, el concilio puede concluir entonces que la doctrina de la libertad religiosa que va a proponer «deja íntegra la doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo» (1,3).

Naturaleza de la libertad religiosa: una doble inmunidad

> Este Concilio Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres deben estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y ello de tal manera que en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos (2,1).

Este texto define la libertad religiosa como una doble inmunidad de todo tipo de coacción: 1. No estar obligado a actuar contra su propia conciencia; 2. no verse impedido, dentro de los límites requeridos, de actuar en conformidad con ella. Se trata por tanto de la libertad del creyente en la sociedad, sea o no sea católico o cristiano, así como de la libertad de la Iglesia y de todo grupo o institución religiosa frente al Estado. No se trata, por tanto, de la «libertad cristiana» en el sentido paulino de la palabra, o de la libertad evangélica, sino del derecho civil a ejercer libremente su religión en la sociedad[34].

La verdadera novedad del documento está en que no reivindica esta libertad solamente para la Iglesia católica y sus fieles, en nombre de la verdad objetiva del catolicismo, sino en que la reivindica públicamente para los «otros» en nombre de la verdad cristiana, que considera la dignidad de toda persona humana y la libertad necesaria de toda adhesión religiosa. La Iglesia sale aquí de su «yo» para hablar en nombre de una verdadera solidaridad.

El argumento de la verdad

> Declara además (el Concilio) que el derecho a la libertad religiosa se funda realmente en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la

32. *COD* II-2, 2033. Las otras citas de la *DH* están sacadas de la edición de los *Documentos del Vaticano ii* de la BAC, con su numeración correspondiente.
33. Cf. t. III, 400-403 y *supra*, 395s.
34. Aunque existe una analogía entre estas dos libertades.

palabra revelada de Dios y por la misma razón. Este derecho de la persona humana a la libertad religiosa debe ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de forma que se convierta en un derecho civil (2,1 fin).

En conformidad con las peticiones de mons. Ancel, el documento pone como primer argumento el de la verdad, pero vinculándolo inmediatamente con el argumento político. La verdadera naturaleza de la persona humana, tanto si se la considera desde el ángulo de la revelación como del de la razón, supone un derecho a la libertad religiosa que debe ser reconocido por la sociedad civil. Ésta es la matriz de la argumentación que va a desarrollarse, ante todo por la exposición del argumento de la verdad:

> Por razón de su dignidad, todos los hombres, por ser personas, es decir, dotados de razón y de voluntad libre y, por tanto, enaltecidos con una responsabilidad personal, son impulsados por su propia naturaleza a *buscar la verdad,* y además tienen la obligación moral de buscarla, sobe todo la que se refiere a la religión [...]. Pero los hombres no pueden satisfacer esta obligación de forma adecuada a su propia naturaleza si no gozan de libertad psicológica al mismo tiempo que de inmunidad de coacción externa. Por consiguiente, *el derecho a la libertad religiosa no se funda en la disposición objetiva de la persona, sino en su misma naturaleza.* Por lo cual el derecho a esta inmunidad permanece también en aquellos que no cumplen la obligación de buscar la verdad y adherirse a ella; y no puede impedirse su ejercicio con tal de que se respete el justo orden público (2,2).

La relación del hombre con la verdad se expresa teniendo en cuenta su situación fundamental: se encuentra en estado de buscarla. El hombre libre no nace en posesión espontánea de la verdad, ya que entonces no tendría libertad para adherirse a ella. Hay un relieve capital que viene a modificar el funcionamiento demasiado inmediato de la oposición entre la verdad y el error. Todos los hombres, tanto los católicos como los demás, comulgan de este mismo derecho y de esta misma obligación de buscar la verdad.

Por este motivo, el derecho a la libertad religiosa es un derecho *objetivo* de la conciencia, en cuanto que ésta ha sido creada libre por Dios y tiene un valor universal. Éste es su fundamento ontológico, por tanto tiempo buscado. No es el reconocimiento del derecho de las disposiciones *subjetivas* de una conciencia que podría escoger su propia verdad, ya que eso sería la negación de la idea misma de verdad y conduciría al indiferentismo. Este momento del argumento es esencial para responder a las sospechas de relativismo religioso. Por consiguiente, ese derecho persiste incluso en los que lo utilizan mal sin buscar la verdad. Por la sencilla razón de que siguen siendo hombres.

El argumento de la ley divina.

El argumento siguiente es más complejo, ya que hace intervenir tres elementos: la relación ley divina / religión / libertad[35].

> Todo esto se hace aún más evidente cuando se considera que la norma suprema de la vida humana es la propia *ley divina*, eterna, objetiva y universal, por la

35. Cf. D. GONNET, o. c., 196.

> que Dios ordena, dirige y gobierna el mundo universo y los caminos de la comunidad humana según el designio de su sabiduría y de su amor. Dios hace partícipe al hombre de esta su ley, de tal manera que el hombre [...] pueda conocer cada vez más la verdad inmutable. Por ello, cada uno tiene la obligación, y en consecuencia también el derecho, de buscar la verdad en materia religiosa [...] (3,1).

El argumento de la verdad se remonta aquí hasta la misma ley divina, que es el origen y la norma de la libertad religiosa. Este derecho se basa por tanto en un deber. Pero a continuación el argumento se ensancha a la consideración social del hombre. La «naturaleza social» del mismo exige que este deber y este derecho puedan ejercerse colectivamente y gocen de un reconocimiento social:

> Porque el ejercicio de la religión, por su propia índole, consiste ante todo en los actos internos voluntarios y libres, con los que el hombre se ordena directamente a Dios; actos de este género no pueden ser mandados ni prohibidos por un poder meramente humano. Y la misma naturaleza social del hombre exige que éste manifieste externamente los actos internos de la religión, que se comunique con otros en materia religiosa, que profese su religión de forma comunitaria (3,4).

De esta manera, se anuncia ya el argumento político y se le arraiga en la misma ley divina. Estos dos primeros argumentos son a la vez racionales en cuanto que hablan de la persona humana en términos que se aceptan ampliamente en la actualidad, y teológicos, en la medida en que intentan fundamentarse en la tradición doctrinal de la iglesia católica.

El argumento político

> Además, los actos religiosos con los que el hombre, en virtud de su íntima convicción, se ordena privada y públicamente a Dios, trascienden por su naturaleza el orden terrestre y temporal. Por consiguiente, el poder civil, cuyo fin propio es cuidar del bien común temporal, debe reconocer ciertamente la vida religiosa de los ciudadanos y favorecerla, pero hay que afirmar que excedería sus límites si pretendiera dirigir o impedir los actos religiosos (3,5)

Introducido por un «además», el argumento político parece representar el papel de pariente pobre y de un simple complemento. Se expresa en términos rápidos y Murray, después del concilio, se empeñó en desarrollarlo y en convertirlo en el lugar de integración del conjunto de los argumentos[36]. No obstante, se expresa con nitidez, afirmando a la vez la responsabilidad positiva del poder civil de «favorecer la vida religiosa de los ciudadanos» y los límites de su autoridad: no tiene que arrogarse el derecho de «dirigir o impedir los actos religiosos». Tal era el objeto de las reivindicaciones fundamentales de Murray.

Pero la exposición de este argumento no se limita a este breve párrafo. Los números 4-7 de la *DH* desarrollan los diversos elementos y las consecuencias del mismo en lo que se refiere a la dimensión social y exterior de la libertad religiosa. Los grupos religiosos tienen derecho a «nombrar y trasladar a sus propios ministros» (4,3), a «no ser impedidos en la enseñanza y en la profesión pública, de palabra y por escrito, de su fe» (4,4), a «reunirse libremente o establecer asocia-

36. En una conferencia de 1966: cf. *ib.*, 200-203.

ciones» (4,5). Igualmente, las familias pueden decidir sobre «la forma de educación religiosa que se ha de dar a sus hijos» y «elegir con auténtica libertad las escuelas (n. 5).

El bien común de la sociedad incumbe a todos: ciudadanos, grupos sociales, poderes civiles y comunidades religiosas (6,1) y el poder público «debe asumir eficazmente la protección de la libertad religiosa de todos los ciudadanos» (6,2), sin imponer nada «por la violencia, el temor, u otros medios (6,5). La libertad religiosa supone finalmente ciertos límites: pueden producirse algunos «abusos». Por consiguiente, el poder civil tiene derecho a reaccionar, según normas jurídicas sanas y oportunas, para asegurar la «paz pública» y proteger la «moralidad pública». Pero la regla general es que «debe reconocerse al hombre el máximo de libertad, y no debe restringirse sino cuando es necesario y en la medida que lo sea» (7,3).

4. «La libertad religiosa a la luz de la revelación»

La segunda parte de la Declaración *DH* comprende dos conjuntos: «el primero reúne algunos elementos que se pueden recoger en la Escritura en torno a la libertad religiosa; el segundo atañe a la libertad de la Iglesia»[37]. Esta segunda parte interesa también a los que están fuera de la fe católica, ya que demuestra que las posiciones que se toman no son una condescendencia o un arreglo coyuntural e interesado de la Iglesia católica a los temas del día –que seguirían estando en el plano de la «hipótesis»–, sino la expresión de una convicción «arraigada» en su doctrina y en su tradición más justa –en el nivel de la «tesis».

Los datos de la Escritura y de la teología

La primera afirmación se expresa con prudencia y modestia[38]: la doctrina de la libertad religiosa que «tiene su fundamento en la dignidad de la persona, [...] tiene sus raíces en la divina revelación». Porque, si esta revelación no lo enseña explícitamente, lo cierto es que «demuestra el respeto de Cristo a la libertad del hombre en el cumplimiento de la obligación de creer en la palabra de Dios» (n. 9). Se pondrán dos ejemplos más importantes para manifestar este «arraigo»: la libertad del acto de fe y la manera de obrar de Cristo y de los apóstoles.

La libertad del acto de fe

> Es uno de los capítulos principales de la doctrina católica, contenido en la palabra de Dios y predicado constantemente por los Padres, que el hombre, al creer, debe responder voluntariamente a Dios y que, por tanto, nadie debe ser forzado a abrazar la fe contra su voluntad. Porque el acto de fe es voluntario por su propia naturaleza, ya que el hombre, redimido por Cristo Salvador y llamado por Jesucristo a la filiación divina, no puede adherirse a Dios, que se revela a sí mismo, a

37. *Ib.*, 287.
38. El recurso a la Escritura fue objeto de decisiones contrarias a lo largo de la elaboración de la Declaración, hasta llegar a un texto voluntariamente reducido: cf. *ib.*, 293-298.

menos que, atraído por el Padre, rinda a Dios el obsequio racional y libre de la fe. *Está, por consiguiente, en total acuerdo con la índole de la fe el excluir cualquier género de coacción por parte de los hombres en materia religiosa* (n. 10).

El texto establece una «analogía» entre la libertad teologal, el aspecto voluntario del acto de fe y la libertad religiosa. En relación con el acto de fe, recoge una afirmación doctrinal tradicional, que pertenece desde siempre al tratado de teología fundamental de la fe y del que se había sacado desde hace mucho tiempo la consecuencia de que no se puede imponer la fe cristiana por la fuerza. También aquí la novedad del texto consiste en extender lo que se había reconocido para la adhesión a la fe cristiana a toda fe religiosa. Porque la afirmación adquirida se refería a la antropología de la fe y tiene valor, sea cual sea la fe concreta que se profesa. La conciencia religiosa como tal tiene derecho a dar libremente su fe según la luz de su conciencia.

Es posible una instancia negativa: si hay lugar para la libertad religiosa, dirá una mentalidad ambiental, es porque no hay una certeza objetiva en esta materia. Es todo lo contrario: no es la aparente debilidad de la verdad religiosa lo que fundamenta la libertad para con ella desde un punto de vista cristiano. Es más bien su grandeza, su valor y su importancia para la existencia del hombre lo que exige que el asentimiento que hay que darle sea fundamentalmente libre. En este terreno no tiene lugar alguno la constricción exterior, ya que es el santuario en donde nadie puede decidir por otro. La tesis tradicional de la libertad del acto de fe ha intentado siempre dar razón de esta conexión.

El comportamiento de Cristo y de los apóstoles

La manera de obrar de Cristo y de los apóstoles confirma este dato: en ningún caso pretendió Jesús ejercer una coacción sobre sus oyentes al anunciar la fe. Se negó a convertirse en un «Mesías político y dominador por la fuerza». Su método es el de la invitación, el de la propuesta, casi el de la invocación, negándose a «extinguir la mecha humeante» (Mt 12,20). Sus mismas advertencias contra la incredulidad reservan «a Dios el castigo para el día del juicio», ordenando que se deje crecer la cizaña junto con el trigo hasta la cosecha final (Mt 13,30 y 40-42). Igualmente, Jesús «reconoció el poder civil y sus derecho (Mt 12,21)» (11,1). Estos ejemplos de la actitud de Cristo recogen el esquema del trato amigable de Dios con los hombres que presenta la *DV*[39].

Los apóstoles de Jesús siguieron «el ejemplo de mansedumbre y de modestia de Cristo», «confiando plenamente en la fuerza divina de la Palabra de Dios». Manifestaban su respeto «a los débiles, aunque estuvieran en el error». Reconocían la «legítima autoridad civil» (Rom 13,1-2), aunque resistiendo al poder público cuando éste se oponía a la voluntad de Dios (11,2). Esta línea de conducta es masiva en el Nuevo Testamento,

39. Cf. *supra*, 516s.

El testimonio y la libertad de la Iglesia

Antes de entrar en el tema de la libertad de la Iglesia, el texto aborda una cuestión delicada: ¿ha sido siempre la Iglesia fiel a este camino seguido por Cristo y los apóstoles? La respuesta quiere ser positiva, pero con algunos matices:

> Aunque en la vida del pueblo de Dios, peregrino a través de los avatares de la historia humana, se ha dado a veces un comportamiento menos conforme con el espíritu evangélico, e incluso contrario a él, no obstante siempre se mantuvo la doctrina de la Iglesia de que nadie debe ser forzado a abrazar la fe (12,1)

La confesión de las debilidades históricas de la Iglesia en esta materia sigue siendo discreta; podría haberse deseado que fuera más detallada en cuanto a las responsabilidades. Sin embargo, es clara y precisa. La *práctica* de la Iglesia ha podido estar en contradicción con el Evangelio: ya es bastante. Sin embargo, en el plano de la *doctrina* no ha habido debilidades. Pero se ha necesitado tiempo para que actuase el «fermento evangélico», para lograr que madurase el sentido de la dignidad de la persona humana y la idea de la libertad religiosa (12,2).

Viene a continuación una reivindicación fuerte de la libertad de *la Iglesia*, expresión institucional de la libertad *cristiana*: «Ésta es una libertad sagrada, con la que el unigénito Hijo de Dios enriqueció a la Iglesia, adquirida con su sangre» (13, 1). El documento sobre la libertad *religiosa* vuelve así como conclusión a la libertad de la Iglesia. Una vez reconocida para todos la libertad religiosa, resulta efectivamente legítimo hablar de la especificidad cristiana y «teologal» de la libertad, reivindicada por la Iglesia, en el cumplimiento de su misión de predicar el Evangelio a toda criatura (13, 2). La Iglesia, «maestra de verdad», reivindica en voz alta su misión de «exponer y enseñar auténticamente la verdad, que es Cristo, y al mismo tiempo declarar y confirmar con su autoridad los principios del orden moral que fluyen de la misma naturaleza humana» (14, 3). La conclusión muestra su satisfacción por la proclamación de la libertad religiosa en numerosas Constituciones, pero deplora la existencia de regímenes en donde se ve gravemente impedida.

3. Las consecuencias de la declaración

La Declaración sobre la libertad religiosa nos hace asistir a un giro en la manera con que la Iglesia se concibe a sí misma, un giro cuyos efectos van más allá de las circunstancias, dadas sus consecuencias doctrinales y pastorales.

En el plano doctrinal, la Constitución planteó de una forma nueva el problema siempre delicado del desarrollo del dogma, no sólo sobre el punto de su continuidad «homogénea» –menos armoniosa de lo que hasta entonces se decía–, sino también en virtud del hecho de que la afirmación nueva no estaba motivada por la coherencia de la doctrina anterior, sino por una fuerte exigencia procedente de la cultura exterior a la Iglesia. Así pues, ésta aceptó «recibir» una exigencia venida de la historia profana (que a su vez había recibido la influencia del «fermento» evangélico). «Se trata de "una disposición nueva de la Iglesia docente, que la orienta hacia la historia para aprender en ella algo sobre sí misma y sobre el hom-

bre"»[40]. Es un salto, a propósito del cual se ha podido hablar de «revolución copernicana»[41]. Los padres conciliares tuvieron experiencia de ello en su dificultad por encontrar el verdadero argumento capaz de fundamentar la libertad religiosa. Descubrieron que la verdad podía encontrarse en el intercambio y el diálogo, siendo en parte el diálogo interno un reflejo del diálogo con los «otros». El acceso a la verdad se hace a través y en el debate de la comunicación mutua. Es en el tiempo, tras un duro trabajo de confrontación, donde se descubren los datos que al final aparecen casi evidentes. La Iglesia toma conciencia de esta manera de que está situada ahora en un mundo pluralista, en medio de los «otros», y de que su propia doctrina tiene que dejar sitio a lo que viven y piensan los otros.

En el plano pastoral[42], la Iglesia deja de considerar a la humanidad, católica o no, como un pueblo de menores que necesitan vivir bajo su tutela y ser conducidos con firmeza hacia la verdad a través de protecciones sociales fuertes, para aceptar reconocerla como un pueblo mayor en el que cada uno tiene que comprometer su propia libertad. Según la antigua «tesis», entendía que el Estado la secundaba en el encuadramiento de los pueblos para mantenerlos en la verdad. En adelante, insiste en la decisión libre de las personas y en la fuerza de la verdad misma. Su actitud evangelizadora debe estar profundamente marcada por el respeto más hondo a los demás y por el deseo de un diálogo respetuoso con los pluralismos legítimos. Menos que nunca el ejercicio de su autoridad debe tomar una forma autoritaria.

La Declaración *DH* evitó deliberadamente abordar el problema de la libertad dentro de la Iglesia. Sin embargo, por una repercusión legítima, los principios asentados sobre la libertad religiosa y la búsqueda de la verdad no pueden menos de tomar también cuerpo, *mutatis mutandis*, en la vida interna de la Iglesia. Tenemos un ejemplo concreto de ello en esta obra, que pone en juego la libertad del cuerpo de los fieles en su adhesión a las enseñanzas de la Iglesia.

II. LA DECLARACIÓN *NOSTRA AETATE* SOBRE LAS RELIGIONES NO CRISTIANAS.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: K. RAHNER, *El cristianismo y las religiones no cristianas*, en *Escritos de teología* V, Taurus, Madrid 1971, 135-156.– E. CORNELIS, *Valeurs chrétiennes des religions non-chrétiennes. Histoire du salut et histoire des religions. Chistianisme et Bouddhisme*, Cerf, Paris 1965.– H. MAURIER, *Essai d'une théologie du paganisme*, Orante, Paris 1965; *Le paganisme*, Desclée/Novalis, Paris 1988.– G. THILS, *Propos et problèmes de la théologie des religions non-chrétiennes*, Casterman, Paris 1966.– A.-M. HENRY (éd.), *Las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas*, Taurus, Madrid 1968.– R. LAURENTIN, *L'Église et les juifs à Vatican II*, Casterman, Tournai 1967.– J. OESTERREICHER, Comentario a *Nostra Aetate* en *LThK, Das zweite Vatikanische Konzil*, Herder, Freiburg 1967, II, 406-487.– H. R. SCHLETTE, *Pour une «théologie des*

40. Cf. D. GONNET, o. c., 305, citando a MURRAY; cf. también 303-309.
41. Cf. *Ib.*, 334.
42. Cf. mons. E. DE SMEDT, *Las consecuencias pastorales de la Declaración*, en *La libertad religiosa*, o. c, 269-294..

religions» , DDB, Paris 1971.– W. STROLZ, H. WALDENFELS, *Christliche Grundlagen des Dialogs mit den Weltreligionen*, Herder, Freiburg 1983.– H. TEISSIER, *La mission de l'Église*, Desclée, Paris 1985.– C. GEFFRÉ, *La théologie des religions non-chrétiennes vingt ans après Vatican II: Islamochristiana* 11 (1985) 115-133.– R. PANIKKAR, *Le dialogue interreligieux*, Aubier, Paris 1985.– J. RIES, *Les chrétiens parmi les religions*, Desclée, Paris 1987.– J. T. PAWLIKOWSKI, *Judentum und Cristentum*: *TRE* 17 (1988).– *The Theology of the Churches and the Jewish People. Statements by the WCC*, WCC Publications, Genève 1988, 386-403.– J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Ediciones Paulinas, Madrid 1991.– Chr. THEOBALD, *Positions de l'Église catholique dans le dialogue inter-religieux. De la Déclaration* Nostra Aetate *à la rencontre d'Assise:Unité chrètienne* 96 (1989) 5-37.– M. RUOKANEN, *The catholic Doctrine of non-christian Religions according to the Second Vatican Council*, Brille, Leiden 1992.– F. A. SULLIVAN, *Salvation outside the church? Tracing the history of the catholic Response*, Paulist Press, New York 1992.

No hay nada que preparase al concilio Vaticano II a tomar posición respecto a las religiones no cristianas. Tradicionalmente, los concilios hablaban de las cosas de la fe y de la Iglesia. Cuando mencionaban a las otras religiones, era más bien desde una actitud apologética, y a veces polémica, para defender la «verdadera religión». La Declaración *Nostra Aetate* sobre las religiones no-cristianas es típica de la conversión que se ha realizado, a través de muchos debates y tensiones, suscitadas a la vez dentro del concilio y por las presiones de fuera, debidas estas últimas a las interpretaciones políticas que se daban a este proyecto. Este documento pertenece al mismo movimiento que inspiró el Decreto sobre el ecumenismo y la Declaración sobre la libertad religiosa. Se refiere a un punto sensible en el clima contemporáneo, como demostró la atención recelosa de los medios de comunicación social. Incluso este documento va más lejos que la declaración *DH,* ya que considera de una forma ante todo positiva a las religiones no cristianas y pone de relieve los vínculos particulares que la Iglesia mantiene con algunas de ellas. Por tanto, el concilio no se contentó con el Decreto sobre la actividad misionera de la iglesia, *Ad Gentes*, sino que se empeñó en tener en cuenta por ella misma la realidad pluri-religiosa de nuestro tiempo.

1. GÉNESIS DEL DOCUMENTO

Como siempre, para la justa comprensión de un documento, es indispensable conocer cómo se fue engendrando. Al principio nos encontramos con una serie de datos coyunturales que contribuyen a que aparezca la idea de su oportunidad, y luego de su necesidad. En primer lugar, estaba la densidad del problema planteado por la reciente persecución de los judíos durante la segunda guerra mundial en países de tradición cristiana. Pero las relaciones con los judíos se habían complicado de manera especial por la realidad política todavía nueva del estado de Israel, que seguía viéndose combatido por los países árabes en aquella época. Pues bien, durante la segunda guerra mundial mons. Roncalli, nuncio en Estambul, había actuado en favor de los judíos. Como papa, había conocido el agradecimiento de las organizaciones judías mundiales y recibió diversas visitas, como en junio de 1960 la del historiador Jules Isaac, cuyas peticiones concretas le habían impre-

sionado vivamente. Muy pronto, ya en 1959, había hecho el gesto simbólico de retirar el adjetivo «*perfidi*» que caracterizaba a los judíos en la plegaria universal del Viernes Santo[43]. Por otra parte, fue objeto de «diversas intervenciones que le invitaban a someter al concilio la cuestión de la actitud cristiana ante los judíos»[44]. Decidió entonces hacer que el cardenal Bea preparara –la primera tarea conciliar confiada al nuevo Secretariado por la Unidad de los cristianos[45]– un esquema de decreto sobre los judíos. Este texto suscitó muy pronto, debido a algunas indiscreciones, la oposición de los países árabes por motivos políticos. Por consiguiente, fue retirado por motivos de oportunidad por la Comisión central.

Pero el clima de la asamblea conciliar fue impulsando cada vez más la cuestión de las otras religiones. «Por primera vez desde hace veinte siglos, escribe A.-M. Henry, un concilio reunía a los obispos no sólo del Mediterráneo oriental, como fue prácticamente el caso de los concilios cristológicos de los siglos IV-VIII, ni solamente de la Europa occidental, como aconteció a partir de los concilios de Letrán, sino del mundo entero. Esto encierra una inmensa significación[46]. La conciencia conciliar se formaba en adelante a partir de diferentes culturas. Muchos Padres vivían en sus Iglesias una situación minoritaria frente a la realidad dominante de otras religiones, en Asia y en todas las zonas de expansión del Islam. Esta perspectiva se dejó notar con fuerza y explica la evolución de un proyecto de documento que trataba sólo de los judíos hasta llegar a la Declaración sobre las religiones no cristianas.

Desde el judaísmo hasta el conjunto de religiones no cristianas.

A lo largo del segundo período conciliar en 1963, el texto corregido del Secretariado para la Unidad constituía el capítulo IV del esquema sobre el ecumenismo, mientras que el capítulo V iba destinado a la libertad religiosa. La transición de la preocupación ecuménica a la preocupación inter-religiosa se expresaba de esta manera:

> Después de haber tratado de los principios del ecumenismo católico, no queremos pasar en silencio el hecho de que estos mismos principios, habida cuenta la diversidad de condición, tienen que ser aplicados cuando se trata de la manera de dialogar y de cooperar con los no-cristianos, que, sin embargo, honran también a Dios, o por lo menos, animados de buena voluntad, se aplican a observar según su conciencia la ley moral inscrita en la naturaleza humana. Pues bien, esto vale sobre todo (*maxime*) cuando se trata de los judíos, porque se hallan ligados a la Iglesia de Cristo por un lazo especial[47].

43. Que se procuraba entenderlo en el sentido de «infieles» (a pesar de los diccionarios latinos clásicos), pero que resultaba peyorativo y tomado en el sentido de «pérfidos», según nuestras traducciones modernas.

44. G. M. COTTIER, *Historia de la Declaración*, en A.-M. HENRY (ed.), *Las relaciones de la Iglesia...*, o. c., 48.

45. Cf. R. LAURENTIN, o. c., 11.

46. A. M. HENRY, *Las relaciones de la Iglesia...*, o. c., 15

47. Texto del esquema, titulado entonces «De la relación de los católicos con los no cristianos y sobre todo con los judíos», trad. G. M. COTTIER, o. c., 55-56.

Ya hemos visto más arriba cómo el debate no recayó entonces más que sobre los capítulos relativos al ecumenismo. Sin embargo, el cardenal Bea hizo un informe para presentar este esquema a los Padres. Se mostraba consciente de los obstáculos políticos a semejante declaración. Subrayaba que la intención del texto era exclusivamente religiosa y descartaba radicalmente todo alcance político. Se recordará frecuentemente este punto, sin llegar nunca a convencer plenamente, ya que ni la tradición judía ni la tradición musulmana conciben una verdadera separación entre lo espiritual y lo temporal. El informe del cardenal Bea tocaba de hecho exclusivamente el problema de las relaciones de la Iglesia con el pueblo judío, a pesar del título del capítulo: «De la relación de los católicos con los no cristianos y sobre todo con los judíos». Hablaba del lugar del pueblo judío en la historia de la salvación, de la herencia de la revelación del Antiguo Testamento recibida por la Iglesia y del rechazo de la acusación injusta de «pueblo deicida», que se lanzó contra los judíos a lo largo de la historia. Pero esta intervención no logró acabar con las objeciones principales: el concilio no tiene que ocuparse más que de los católicos; no puede hablar de las otras religiones más que accidentalmente; no hay por qué hablar de una religión no-cristiana y callar sobre las demás; las palabras del texto darán lugar a interpretaciones políticas que perjudicarán a las minorías cristianas en algunas regiones. A estas objeciones procedentes de los patriarcas y obispos del Próximo Oriente –que pedirán con insistencia la retirada del texto– se unían las de los obispos de Asia y de África, que no comprendían por qué se privilegiaba tanto la consideración de los judíos y manifestaban sus deseos de que el texto tratara también del budismo, del confucianismo, del animismo y del hinduismo. Pero, como no hubo ninguna votación para los dos últimos capítulos del esquema sobre el ecumenismo, se quedó en el aire su estatuto posterior. El proyecto de un documento relativo a los judíos y a las religiones no cristianas chocaba con una seria resistencia entre algunos padres del Concilio.

Durante el período entre las sesiones ocurrieron varios acontecimientos que contribuyeron al cambio de las mentalidades en el sentido de una ampliación del texto. Fue primero el viaje del papa Pablo VI a Tierra santa, que subrayó el alcance puramente espiritual de su «peregrinación»; el papa se abstuvo de toda declaración que pudiera interpretarse como un paso hacia el reconocimiento político del estado de Israel. Desde Belén dirigió un mensaje de paz que mencionaba al monoteísmo de los herederos de Abrahán. Su preocupación por las otras religiones se concretó en la creación de un nuevo *Secretariado para las religiones no cristianas*, el 17 de mayo de 1964. Pablo VI publicó finalmente el 6 de agosto de 1964 su primera encíclica *Ecclesiam suam*, donde se desarrolla ampliamente el tema del diálogo. En los diversos círculos concéntricos en los que debe entablarse este diálogo, el papa menciona a las religiones no cristianas:

> Luego, en torno a Nos, vemos dibujarse otro círculo, también inmenso, pero menos lejano de nosotros: es, antes que nada, el de los hombres que adoran al Dios único y supremo, al mismo que nosotros adoramos; aludimos a los hijos del pueblo hebreo, dignos de nuestro afectuoso respeto, fieles a la religión que nosotros llamamos del Antiguo Testamento, y luego a los adoradores de Dios según concepción de la religión monoteísta, especialmente de la musulmana, merecedores de admiración por todo aquello que en su culto de Dios hay de verdadero y de bue-

no, y después todavía, a los seguidores de las grandes religiones afroasiáticas. Evidentemente, no podemos compartir estas variadas expresiones religiosas ni podemos quedar indiferentes, como si todas, a su modo, fuesen equivalentes [...].

Pero no queremos negar nuestro respetuoso reconocimiento a los valores espirituales y morales de las diversas confesiones religiosas no cristianas; queremos promover y defender con ellas los ideales que pueden ser comunes en el campo de la libertad religiosa, de la hermandad humana, de la buena cultura, de la beneficencia social y del orden civil. En orden a estos comunes ideales, un diálogo por nuestra parte es posible, y no dejaremos de ofrecerlo dondequiera que con recíproco y real respeto sea aceptado con benevolencia[48].

Hacia un lenguaje estrictamente controlado. Esquemas II-IV

Al comienzo del tercer período conciliar (1964), el concilio aprobó el capítulo II del esquema sobre la Iglesia, que trata la cuestión de los no-cristianos (n. 16). De ellos se dice que «están ordenados de diversas maneras al Pueblo de Dios». Se menciona a los judíos y a los musulmanes. Los que ignoran a Cristo y a la Iglesia sin culpa de ellos, pueden conseguir la salvación. Todo lo que hay en ellos de bueno y verdadero, la Iglesia lo considera como una «preparación evangélica» y como un don de Aquel que ilumina a todo hombre para que encuentre finalmente la vida. Este préstamo de la teología de Eusebio de Cesarea, autor en el siglo IV de un libro titulado *La preparación evangélica*[49], teología inspirada en la de las «semillas del Verbo» presentes en la humanidad[50], comprometía a una consideración positiva de las otras religiones. Quedaba así desbrozado el camino, hasta entonces complicado, hacia la declaración *Nostra Aetate.*

El nuevo texto preparado por el cardenal Bea sigue dando prioridad a los judíos, mencionados en primer lugar en el título. Pero muchos Padres favorables al proyecto se sintieron extrañados al constatar la desaparición de algunos términos clave de la versión anterior: el rechazo de la acusación de deicidio había desaparecido en su forma y la palabra *persecutio* fue sustituida por la de *vexatio*. Sin embargo, el cardenal Bea subrayaba la repercusión de este documento en la opinión pública: «Muchos dirán que el concilio es bueno o malo, según se apruebe o no esta Declaración »[51]. Explicaba el esquema, que comprendía ya dos partes más o menos iguales, una sobre los judíos y otra sobre las demás religiones. Se expresaba con energía a propósito del rechazo de la acusación de deicidio y se abstenía de justificar su supresión, empleando incluso esta expresión en su informe[52]. Negaba que pudiera acusarse a la totalidad de los judíos de la época de Jesús, distribuidos en una ancha *diáspora*, y mucho menos a los judíos de hoy. En cuanto a los jefes religiosos que pidieron la muerte de Jesús, éste los excusa de alguna manera: «No saben lo que hacen»; Pedro y Pablo hablan igualmente de una ignorancia (Hch 3,7; 13,27)[53].

48. PABLO VI, *Ecclesiam suam*: *MPC* I, 262.
49. Cf. *supra*, 33-34.
50. Cf. *AG*, 11 y 15; *GS* 3 y 18, según la teología de Justino.
51. Citado por R. LAURENTIN , *o. c.*, 10.
52. Cf. R. LAURENTIN, *o. c.*, 23.
53. Cf. G. M. COTTIER, *o. c.*, 54-58.

Se reanudó entonces el debate. Los patriarcas orientales pidieron incluso que se retirara la Declaración. Por otra parte, se reclamaba la reinserción de la condenación explícita de deicidio. Se lamentaba el hecho de que el tono del texto fuese menos caluroso que en la versión anterior. Sin embargo, el conjunto de las intervenciones hizo patente un amplio consenso y la abundancia de exigencias positivas. Se pedía que se ampliase el pasaje relativo a los musulmanes, hablando de su veneración a Jesús y a María y que se hiciera una mención equivalente del animismo, del budismo y del hinduismo.

Sobre la base de estas peticiones se revisó el texto y se presentó de nuevo al concilio. Había tomado ya su figura definitiva, en cuanto al título, el contenido y la forma. Se renovó su estructura, ya que trata primero de las diversas religiones no cristianas, luego del Islam y finalmente del judaísmo, es decir «según el orden de una proximidad cada vez mayor al cristianismo»[54]. Al presentarlo, el cardenal Bea decía:

> A esta Declaración se le puede aplicar la imagen bíblica del grano de mostaza. Al principio, en efecto, no se trataba más que de una corta declaración sobre la actitud de los cristianos con respecto al pueblo judío. Con el tiempo, y sobre todo gracias a distintas intervenciones conciliares, el grano se ha convertido casi en un árbol, en el que ya desde ahora están encontrando su nido muchos pájaros, quiero decir en el que han acabado de tener su lugar todas las religiones no cristianas, al menos en una cierta manera[55].

La declaración se presentaba entonces como un apéndice al esquema sobre la Iglesia. Se restablecía la expresión del deicidio bajo la forma siguiente: «Que jamás se muestre al pueblo judío como una nación reprobada o maldita o culpable de deicidio». Se sometió a votación esta propuesta; los votos fueron muy favorables, en particular sobre el deicidio.

Durante la primera intersesión, Pablo VI hizo un viaje a Bombay para el 38° Congreso eucarístico. Recogió en sus discursos algunos temas cercanos a los de la Declaración[56]. Al mismo tiempo, se expresaron nuevas críticas al documento: a las sospechas políticas que venían de los países árabes correspondían interpretaciones peligrosas que daban al documento un sentido sionista. Por parte de la Ortodoxia, en una intención contraria a la del concilio, se pensó que suprimir la acusación de «deicidio» haría caer en una herejía de tipo nestoriano. Si el título de Madre de Dios se le había dado a María en nombre de la comunicación de idiomas[57], había que hablar también de deicidio a propósito de la muerte de Jesús, so pena de estar en desacuerdo con la doctrina de la Iglesia.

El texto final presentado en 1965 tuvo en cuenta las peticiones de enmienda compatibles con las votaciones precedentes. Hubo en este sentido dos recortes importantes. La mención de la acusación de deicidio, que seguía siendo discutida, se suprimió una vez más. Esta vez, el cardenal Bea se empeñó en minimizar su importancia, pensando que seguía en pie el sentido en las expresiones mantenidas: el término de «deicidio» es demasiado ocioso para ser empleado incluso a la

54. Chr. THEOBALD, *art. cit.*, 12.
55. Discurso del 18 noviembre 1964, citado por G. M. COTTIER, o. c., 45-46.
56. *DC* 62 (1965) 6.
57. Cf. t. I, 294-309.

hora de proscribirlo; puede dar lugar igualmente a falsas interpretaciones teológicas[58]; se ha quitado por razones de «prudencia pastoral y de caridad cristiana». Sin embargo, esta supresión resulta sorprendente, ya que su reinserción había sido votada por una mayoría muy amplia. Por otra parte, mientras que el texto precedente declaraba que el concilio «deplora y condena (*deplorat et damnat*)» la persecución de los judíos, el segundo verbo había desaparecido y sólo quedaba el anodino «deplora». La razón alegada era un purismo del lenguaje doctrinal: «Se condenan las herejías, no los pecados y los crímenes». Explicación poco creíble, que fue sustituida por la afirmación general de que el concilio se negaba a pronunciar ninguna condenación. Este argumento no parece muy válido, si se piensa que la *GS* condena «la barbarie y la guerra» (77,2; 29,2; 80,3-4). En medio de estos sentimientos dispares, por razones contradictorias, la Declaración fue votada definitivamente el 7 de diciembre de 1965.

2. Las grandes afirmaciones de la Declaración

La elaboración de esta Declaración mostró su vinculación con la eclesiología de la *LG*, con la problemática del Decreto sobre el ecumenismo y también con la cuestión de la libertad religiosa, que «representa por así decirlo su aspecto político»[59]. Su título recoge el término de «relaciones con» (*habitudo ad*). La conclusión del texto dará todo su sentido a esta expresión:

> No podemos invocar a Dios, Padre de todos, si nos negamos a conducirnos fraternalmente con algunos hombres, creados a imagen de Dios. La relación del hombre para con Dios Padre y la relación del hombre para con los hombres sus hermanos están de tal forma unidas que, como dice la Escritura, «el que no ama, no ha conocido a Dios» (1 Jn 4,8) (5,1)[60].

La solidaridad entre la relación de los hombres con el Padre y la relación de los hombres entre sí es la de los dos primeros mandamientos. Las dos relaciones se condicionan la una a la otra. La Iglesia no puede olvidar la segunda sin negarse a sí misma; pero anuncia también que «la unidad del género humano es, en última instancia, religiosa»[61].

El preámbulo (n. 1) y la conclusión (n. 5) hablan de la «religión» en general y de la unidad religiosa fundamental de la humanidad, mientras que los nn. 2, 3 y 4 tocan el caso concreto de las religiones. En contra del procedimiento de la encíclica *Ecclesiam suam*, que consideraba el diálogo según una serie de círculos concéntricos, partiendo de las religiones que están más cerca del cristianismo, orden que repetía la *LG* 16, esta Declaración parte de las religiones más alejadas, para considerar luego las más próximas, el Islam y el judaísmo.

58. Cf. G. M. Cottier, *o. c.*, 91; R. Laurentin, o. c., 34.
59. Chr. Theobald, *art. cit.*, 15.
60. *COD* II-2, 1971. Las otras citas de la *NA* están sacadas de la edición de los *Documentos del Vaticano II* de la BAC, con su numeración correspondiente.
61. Chr. Theobald, *art. cit.*, 24.

La única comunidad humana (n. 1)

> En nuestra época, en la que el género humano se une cada vez más estrechamente y aumentan los vínculos entre los diversos pueblos, la Iglesia considera con mayor atención en qué consiste su relación con respecto a las religiones no cristianas. En su misión de fomentar la unidad y la caridad entre los hombres y, aún más, entre los pueblos, considera aquí, ante todo, aquello que es común a los hombres y conduce a la mutua solidaridad (1,1).

El punto de vista es nuevo: la Iglesia se sitúa en el interior del género humano y considera su tarea como una responsabilidad respecto a la totalidad de la humanidad por medio de la promoción de la unidad y de la caridad. En este sentido, se considera como una religión entre las demás. No cabe duda de que así no abdica de su «pretensión» de ser portadora del único camino de verdad y de salvación que es Cristo. Pero respeta el gran principio subyacente a todo diálogo: no se puede hablar con los demás más que a partir de lo que es común a ellos y a nosotros. Por eso hay que precisar la naturaleza de este vínculo común que establece a la humanidad como comunidad:

> Todos los pueblos forman una comunidad, tienen un mismo origen [...] y tienen también un mismo fin último, que es Dios (1,2).

Este texto es muy parecido a los de *GS* 24,1 y 92,5 *y AG* 7,3. El vínculo entre los hombres consiste en la unidad de su origen y de su destino inscrita en un designio de Dios. Es de orden religioso y se expresa a través de las religiones:

> Los hombres esperan de las diversas religiones la respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana, que hoy como ayer conmueven íntimamente su corazón [...] (1,3).

De la religión se espera una respuesta trascendente al enigma de la vida y a las cuestiones constantes que suben del corazón humano sobre el sentido de esta vida, el bien y el mal, el sufrimiento, la felicidad, la retribución después de la muerte. La última frase evoca la teología transcendental de K. Rahner: «¿Cuál es finalmente aquel último e inefable misterio que envuelve nuestra existencia, del cual procedemos y hacia el cual nos dirigimos?» (1,3). Quizás este concepto global de religión, propuesto desde un punto de vista cristiano, no tenga suficientemente en cuenta la diversidad de las religiones concretas[62].

Las religiones a través del mundo (n. 2)

El concilio considera primero la fuerza de la actitud religiosa que está presente en la humanidad «desde la antigüedad» e impulsa a los hombres al reconocimiento de la divinidad. Constata a continuación la dinámica de progreso de ciertas religiones que, en relación con la cultura de los pueblos, responden a los problemas del hombre en «un lenguaje más elaborado». Caracteriza entonces de manera positiva las peculiaridades del hinduismo y del budismo en formulaciones breves, pero precisas y respetuosas de sus diferencias internas, en donde los

62. Cf. Chr. THEOBALD, *art. cit.*, 26.

interesados pueden reconocerse. Se evita intencionadamente a este propósito el término "Dios", de connotación personal. El texto evoca finalmente de manera general y muy implícita a las otras religiones[63], empleando –como para el budismo– el término de "camino":

> Así también las demás religiones que se encuentran por todo el mundo se esfuerzan por responder, de varias maneras, a la inquietud del corazón humano, proponiendo caminos, es decir, doctrinas, normas de vida y ritos sagrados (2,1).

El empleo del término "camino" merece una gran atención: todavía hoy constituye el núcleo del debate. En la lógica del texto, hay *caminos* y está *"el camino»*, es decir, Jesucristo, que es también «la verdad y la vida» (Jn 14,6), «en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa» (2,2).

Este camino, considerado como único, no prohíbe recocnocer a las demás religiones la capacidad de proponer caminos, señalados en sus doctrinas, sus reglas de vida y sus ritos. *Los caminos* pertenecen al orden de la búsqueda humana de Dios y de la espera de su respuesta. *El camino* es cuestión de un don y de una iniciativa gratuita de Dios que dio a Cristo como Mediador entre él y los hombres. El valor propio de estos caminos se expresa entonces en el juicio de respeto pronunciado respecto a ellas:

> La Iglesia católica nada rechaza de lo que en estas religiones hay de verdadero y santo. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas que, aunque discrepan en muchos puntos de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres. Anuncia y tiene la obligación de anunciar constantemente a Cristo, que es *el camino, la verdad y la vida* (Jn 14,6), en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas (2.2).

Este párrafo encierra dos afirmaciones que hay que mantener juntas. Por una parte, la Iglesia reconoce toda la parte de verdad que impregna a esas religiones[64]. Atribuye incluso implícitamente la fuente de esta verdad al mismo Cristo, designado inmediatamente después como «el camino, la verdad y la vida». Es una repetición discreta de la teología de la «preparación evangélica» de la *LG* (n. 16) y de la de «las semillas del Verbo» (*AG* nn. 9 y 11). Por otra parte, no renuncia por ello a anunciar a Cristo según la misión que ha recibido. Pero este anuncio tiene que hacerse dentro del respeto más pleno a la identidad religiosa del otro y en el reconocimiento de los elementos de verdad de los que él vive. La Iglesia califica, pues, a las otras religiones a partir de su escala de valores y considerándose como «la plenitud de la vida religiosa».

La consecuencia de ello es que la Iglesia y los cristianos tienen que encontrar una nueva manera de relacionarse con los «adeptos» de las otras religiones, una actitud de «prudencia y de caridad», de «diálogo y de colaboración»: se trata de

63. Se encontrarán en la obra colectiva dirigida por A.-M. HENRY, *Las relaciones de la Iglesia...*, o. c., varios análisis del alcance del documento respecto a las misiones en Asia (J. DOURNES), en África (H. MAURIER) y los valores del hinduismo y del budismo (J. MASSON).

64. Estas verdades son a la vez de orden religioso y moral, aunque por debajo del texto se advierte una cierta tensión entre los dos aspectos: cf. M. RUOKANEN, o. c., 55-61.

dar testimonio de la fe cristiana, pero también de reconocer y de hacer progresar «aquellos bienes espirituales y morales, así como los valores socio-culturales, que en ellos existen» (2,3)...

La religión musulmana (n. 3)

Con los números 3 y 4 se desarrolla mucho más la referencia escriturística del Concilio. Porque habla de dos religiones que, de manera distinta, están relacionadas con la revelación.

> La Iglesia mira también con aprecio a los musulmanes, que adoran al único Dios, viviente y subsistente, misericordioso y todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra, que habló a los hombres, a cuyos ocultos designios procuran someterse con toda el alma, como se sometió a Dios *Abraham*, a quien la fe islámica mira con complacencia. Veneran a *Jesús* como profeta, aunque no lo reconozcan como Dios; honran a *María*, su Madre virginal, y a veces también la invocan devotamente. Esperan, además, el día del *juicio*, cuando Dios remunerará a todos los hombres *resucitados*. Por ello, aprecian la vida moral y honran a Dios, sobre todo, con la oración, las limosnas y el ayuno (3,1)[65]

La descripción de los puntos en que coinciden la fe cristiana y la fe musulmana es insistente y elogiosa. Se apoya en las expresiones de la tradición islámica relativa a los nombres divinos y en los grandes pilares de la fe musulmana. Desarrolla la mención del Islam que se hacía en la *LG* (n. 16), pero se muestra igualmente muy mesurada y sus silencios son tan significativos como sus afirmaciones[66]. Se trata ante todo de la fe en el Dios único y viviente, absolutamente transcendente, el creador que habla a los hombres y les pide que se sometan a él en la fe, y el juez último que les retribuirá resucitándolos. Se hace referencia a Abraham, padre de los creyentes, «tipo y modelo de la fe musulmana»[67], es decir, de una fe de sumisión; se habla de Jesús, reconocido como profeta, y de la Virgen, su madre, objeto de la veneración musulmana. Se habrá observado sin embargo la ausencia de Mahoma como profeta de Dios. Estos mismos silencios, que parecieron entonces minimizantes, pueden adquirir hoy un sentido maximalista, en la medida en que se supone que la imagen de Dios es la misma en el cristianismo y en el Islam. Pero el documento no propone una descripción completa de la religión musulmana; subraya las convergencias entre el cristianismo y el Islam, que se arraigan a sus ojos en la revelación judeo-cristiana.

El concilio menciona entonces –un poco rápidamente quizás– los conflictos islamo-cristianos del pasado, para exhortar al olvido, a la práctica de la comprensión mutua y a la colaboración en el orden de todos los valores humanos.

65. El subrayado es nuestro.

66. Como en la *LG*, el texto no toma partido en la cuestión discutida de si el Islam constituye o no una rama de la tradición bíblica: cf. R. CASPAR, en A.-M. HENRY (ed.), *Las relaciones de la Iglesia...*, o. c., 266s.

67. Y no antepasado de los árabes musulmanes, cf. R. CASPAR, *ib.*, 274.

La religión judía (n. 4)

Es el párrafo más largo de la declaración, lo mismo que había sido su núcleo original. Lo exigían así las coyunturas de mediados de siglo, tanto como los datos doctrinales evidentes. «Veo a la religión cristiana fundada sobre una religión anterior», escribía ya Pascal[68]. La epístola a los *Efesios* habla de la Iglesia como de la reconciliación de los judíos y de los gentiles en un solo cuerpo por la cruz de Cristo (Ef 2,15-16). Un mosaico de la basílica romana de Santa Sabina presenta a dos mujeres, que tienen cada una un libro abierto con las inscripciones: *Ecclesia ex circumcisione, Ecclesia ex gentibus*: la Iglesia salida de la circuncisión, la Iglesia salida de las naciones[69]. La relación con los judíos pertenece a la esencia de la Iglesia. El concilio tenía que expresar de nuevo este vínculo sobre el fundamento de las afirmaciones hechas en *LG* (n. 16) y tomar posición sobre las cuestiones cruciales: lo hace en tres grupos de afirmaciones.

1. El primer grupo se refiere a los privilegios de Israel y al «patrimonio espiritual común» que existe entre los judíos y los cristianos[70]: subraya no solamente la herencia común de los judíos y de los cristianos, sino también el vínculo del arraigo del cristianismo en la religión judía:

> Al investigar el misterio de la Iglesia, este sagrado Concilio recuerda el vínculo con que el pueblo del Nuevo Testamento está espiritualmente unido con la raza de Abrahán.
>
> Pues la Iglesia de Cristo reconoce que los comienzos de su fe y de su elección se encuentran ya en los patriarcas, en Moisés y en los profetas, conforme al misterio salvífico de Dios. Reconoce que todos los cristianos, hijos de Abrahán según la fe, están incluidos en la vocación del mismo patriarca y que la salvación de la Iglesia está místicamente prefigurada en la salida del pueblo elegido de la tierra de la esclavitud. Por lo cual, la Iglesia no puede olvidar que ha recibido la revelación del Antiguo Testamento por medio de aquel pueblo con el que Dios, por su inefable misericordia, se dignó establecer la Antigua Alianza, ni puede olvidar que se nutre de la raíz del buen olivo, en el que se han injertado las ramas del olivo silvestre, que son los gentiles. Cree, pues, la Iglesia que Cristo, nuestra Paz, reconcilió por la cruz a judíos y gentiles y que de ambos hizo una sola cosa en sí mismo.
>
> La Iglesia tiene siempre ante sus ojos las palabras del apóstol Pablo sobre sus hermanos de sangre, «a quienes pertenecen la adopción y la gloria, la alianza, la ley, el culto y las promesas; y también los patriarcas, y de quienes procede Cristo según la carne» (Rom 9,4-5), hijo de la virgen María (4,1-3)

Éste es el lugar que ocupa el pueblo judío en el misterio de la iglesia. Se vislumbran en esta exposición algunos textos de la *LG*: en los que describe el desarrollo del pueblo de Dios a partir de la formación del pueblo elegido cuando la primera alianza, y dice a continuación que el «Israel según la carne» que peregri-

68. B. PASCAL, *Pensamientos* , ed. Brunschwicg, 619.

69. Cf. B. SESBOÜÉ, *«Ecclesia ex circumcisione. Ecclesia ex gentibus»* : *Istina* 36 (1991) 182-201.

70. El término de *patrimonio común* se empleaba ya en el decreto sobre el ecumenismo a propósito de las otras confesiones cristianas (*UR* 4,7; 17,2; *AG* 27,2), Este detalle subraya que, de alguna manera, la relación entre cristianos y judíos sigue siendo un problema «ecuménico», como subraya el hecho de que estas relaciones siguen siendo asunto del Consejo Pontificio para la Unidad de los cristianos.

na por el desierto era ya llamado «Iglesia de Dios» (2 Esd 13,1; n. 9); y luego el n. 16, que presenta en primer lugar a:

> aquel pueblo que recibió los testamentos y las promesas y del que Cristo nació según la carne (cf. Rom 9,4-5). Por causa de los padres es un pueblo amadísimo en razón de la elección, pues Dios no se arrepiente de sus dones y de su vocación cf. Rom 11,28-29)[71].

La Iglesia reconoce que «los comienzos de su fe» se encuentran ya en los patriarcas, Moisés y los profetas. Este texto está cerca de las afirmaciones de la *DV* (n. 14), que se refieren a la historia de la revelación[72]. Igualmente, los cristianos son «hijos de Abrahán según la fe», es decir hijos espirituales, y la salida de Egipto es una figura de la salvación recibida en la Iglesia (*DV* n.15). La Iglesia no puede olvidar que ha recibido de ese pueblo la revelación del Antiguo Testamento. Cada vez que habla de los judíos, el Concilio se apoya generosamente en el discurso de Pablo a propósito del misterio de Israel, sobre todo en *Romanos* y en *Gálatas*: Las referencias paulinas llegan por tanto con los termas del olivo silvestre injertado en el olivo bueno, de la reconciliación de los judíos y de los gentiles por la cruz de Cristo (Ef 2,15-16) y la enumeración de los privilegios de Israel (Rom 9,4-5). Siguiendo a la *LG* , el texto recuerda que Cristo, su madre y los apóstoles habían nacido del pueblo judío.

2. El segundo grupo de afirmaciones toca el tema delicado del «tropiezo» de Israel (Rom 11,11), es decir la cuestión de la responsabilidad de los judíos en el rechazo del Evangelio y la muerte de Cristo:

> Como afirma la sagrada Escritura, Jerusalén no conoció el tiempo de su visita, gran parte de los judíos no aceptaron el Evangelio e incluso no pocos se opusieron a su difusión. No obstante, según el Apóstol, los judíos son todavía muy amados de Dios a causa de sus padres, porque Dios no se arrepiente de sus dones y de su vocación [...].
>
> Aunque las autoridades de los judíos con sus seguidores reclamaron la muerte de Cristo, sin embargo, lo que en su pasión se hizo no puede ser imputado, ni indistintamente a todos los judíos que entonces vivían, ni a los judíos de hoy. Y si bien la Iglesia es el nuevo Pueblo de Dios, no se ha de señalar a los judíos como réprobos de Dios y malditos, como si esto se dedujera de las sagradas Escrituras. Por consiguiente, procuren todos no enseñar cosa que no esté conforme con la verdad evangélica y con el espíritu de Cristo, tanto en la catequesis como en la predicación de la palabra de Dios (4, 4 y 6).

El texto conciliar procura atenerse lo más posible a los datos de la Escritura; se sirve de ellos para medir el juicio pronunciado por el rechazo del Evangelio por parte de los judíos y rehusar la interpretación injusta según la cual la misma Escritura consideraría a los judíos como réprobos y malditos de Dios. Si es verdad que los judíos no aceptaron «en gran parte» el Evangelio, no todos lo rechazaron. Se piensa aquí en el tema tan importante en el Antiguo Testamento del «pequeño resto», que sigue siendo fiel[73]. Por otra parte, según san Pablo, Dios no

71. *LG* 16; *COD* II-2, 1751.
72. Cf. *supra*, 412.
73. Cf. G. M. COTTIER, o. c., 320s.

se arrepiente nunca de sus dones, y los judíos siguen siendo «muy queridos» por Dios. La Iglesia espera, pues, el día de la reconciliación de todos los pueblos en la invocación del mismo Señor. El texto habla en el horizonte de Rom 9-11.

Pero hay un problema todavía más grave que el rechazo del Evangelio: el papel de los judíos en la muerte de Cristo. El Concilio reconoce que las autoridades judías de la época condujeron a la muerte a Jesús. Es ésa su responsabilidad histórica, que salvaguarda la cuestión de su culpabilidad ante Dios. Pero inmediatamente indica que no se trata de todos los judíos del tiempo de Jesús, y menos aún de los judíos de hoy. Por tanto, no hay que presentar a los judíos como réprobos en virtud de una culpabilidad colectiva. Es aquí donde se rechaza la acusación injusta de «pueblo deicida», aunque no explícitamente, ya que la fórmula tan discutida se quitó, como hemos visto, por razones que están lejos de ser convincentes, pero que atestiguan tensiones entre los mismos padres conciliares.

Teológicamente hablando, si se quiere hablar de «deicidio», en virtud de la unión hipostática de la humanidad en la persona del Verbo, son los pecados de todos los hombres, judíos y no judíos, los que causaron la muerte de Dios: los paganos, representados en los evangelios por el proceso romano; los judíos, por sus autoridades; pero también los mismos discípulos –en los que puede verse la simbolización de los cristianos–, que abandonaron a Jesús a su soledad de condenado. Este sentido es el que inrtroducirá el último párrafo:

> Por lo demás, Cristo, como siempre lo ha profesado y profesa la Iglesia, abrazó voluntariamente, y movido por inmensa caridad, su pasión y muerte *por los pecados de todos los hombres, para que todos consigan la salvación*. Es, pues, deber de la Iglesia en su predicación el anunciar la cruz de Cristo como signo del amor universal de Dios y como fuente de toda gracia (4,8)[74].

3. En el tercer grupo de afirmaciones el concilio «reprueba» las persecuciones y «deplora» todas las formas de antisemitismo, de las que han sido objeto los judíos:

> Además, la Iglesia, que reprueba (*reprobat*) cualquier persecución contra los hombres, consciente del patrimonio común con los judíos e impulsada no por razones políticas, si no por la religiosa caridad evangélica, deplora (*deplorat*) los odios, persecuciones y manifestaciones de antisemitismo de cualquier tiempo y persona contra los judíos (4,7)

De los dos verbos principales de este párrafo, el que se refiere a las persecuciones en general es más vigoroso que el que se dirige a los judíos, dado que la dualidad «deplora y condena» ha sido imputado en provecho de un verbo sólo y bastante débil: «deplora». Es lamentable que se quitara el verbo «condena», a pesar de que el movimiento de este texto conduce en este sentido. Este hecho es más extraño aún si se piensa que un texto del Santo Oficio de 1928 había utilizado el término de condenación a esta propósito:

> La Sede apostólica *condena soberanamente* el odio contra el pueblo elegido en otro tiempo por Dios y que hoy suele designarse comúnmente con el nombre de antisemitismo[75].

74. Párrafo situado detrás del que habla del antisemitismo.
75. *DC* 25 (1928) 1077; citado por G. M. COTTIER, *o. c.*, 343.

También Pío XI había tenido palabras muy fuertes en su encíclica *Mit brennender Sorge*. Y había dicho en un discurso de 1938: «Es inadmisible el antisemitismo. Nosotros somos espiritualmente semitas»[76]

En este mismo espíritu, el último número de la Declaración vuelve sobre el tema de la fraternidad que debe reinar entre todos los hombres, sin discriminación alguna, en nombre mismo del amor de Dios. La Iglesia «reprueba como ajena al espíritu de Cristo cualquier discriminación o vejación realizada por motivos de raza o color, de condición o religión» (5, 3).

3. Las consecuencias de la Declaración

Esta Declaración tiene un alcance dogmático. No se puede discutir su arraigo tradicional, como demostraron algunas supresiones finales, y deja abiertas numerosas cuestiones, como ésta: «¿Cuál es la voluntad de Dios sobre las religiones? ¿Son las religiones una pura obra humana, o son también finalmente una obra de Dios?»[77]. Tampoco resuelve finalmente el problema de las relaciones entre lo religioso y lo político. Estas limitaciones son indiscutibles. Pero no pueden borrar su novedad absoluta en el lenguaje conciliar y dogmático de la Iglesia , capaz de dar lugar a una reflexión que «permitiría entonces proponer ciertos elementos de *una teología fundamental y dogmática* del debate inter-religioso»[78].

Una actitud de conversión

En todo caso, se impone una palabra para caracterizar a los dos documentos que hemos comentado en este capítulo, así como del ecumenismo: la palabra *conversión*. En el Vaticano II, la Iglesia católica se convirtió no solamente a una actitud nueva ante el judaísmo y las otras religiones. Esta conversión había ido madurando lentamente en los años precedentes. Había sido, en el plano personal, la de Juan XXIII. En el momento del concilio pasó a ser la conversión de la asamblea de los obispos. Un movimiento semejante va más allá de las conciencias subjetivas: tiene una dimensión propiamente doctrinal que pertenece a lo que se ha dado en llamar la teología fundamental. Convertirse y cambiar respecto a los demás supone un cambio en la conciencia que tiene uno de sí mismo. Las palabras sobre los demás son también palabras de la Iglesia sobre sí misma. La palabra conversión es incluso la única acertada. Porque uno no se convierte forzosamente de un error formal, sino también de todo lo que puede afectar y deformar la preocupación por la búsqueda de la verdad y por la expresión de la caridad.

Sin embargo, estos textos han evitado ciertas confesiones demasiado explícitas. Tan solo el papa Pablo VI pidió formalmente perdón a los cristianos de las otras confesiones por las faltas cometidas por la Iglesia católica en la ruptura

76. *DC* 35 (1938) 1460. Cf. *supra*, 351.

77. H. Waldenfels, *Das Verständnis der Religionen und seine Bedeutung für die Missio in katholischer Sicht*: *Evangelische Missions-Zeitschrift* 1970, 130.

78. Chr. Theobald, *art. cit.*, 37.

eclesial que tuvo lugar en el siglo XVI[79]. En este punto, si se encuentra una confesión relativa a la libertad religiosa (*DH* 12, 1), no se advierte ninguna palabra de excusa en lo que atañe a la historia de las relaciones entre cristianos y judíos. La Iglesia no inventó sin duda el antisemitismo, que había conocido ya antes de ella formas paganas. Practicó en la época patrística una forma de anti-judaísmo religioso, en la polémica de los apologetas y debido a la competición entre los dos cultos[80]. Pero, a continuación, sus responsables asumieron, sin tener el monopolio, ciertas actitudes y medidas realmente antisemitas, con segregaciones (ghettos), expulsiones y prohibiciones diversas. «Esta situación no duró tan solo algunas generaciones, sino más de un milenio; el período más negro se extiende desde el comienzo de las cruzadas hasta el siglo XVIII inclusive. [...]. Fue entonces cuando la legislación multiplicó las medidas vejatorias»[81]. En algunos países se llegó incluso a las conversiones forzadas, a pesar de que los papas las condenaron en varias ocasiones. Periódicamente, algunos cristianos no retrocedieron ante la violencia con los judíos. Todo esto es indiscutible, aunque hay que completarlo reconociendo que algunos papas medievales tomaron también medidas de protección en su favor. En nuestros tiempos, se ha visto cómo en países europeos de tradición cristiana se desarrollaba un proyecto de exterminio (*shoah*), simbolizado en el nombre de Auschwitz. El escándalo reside en que la cruz de la reconciliación se haya levantado como una cruz de condenación y de persecución en nombre del deicidio.

Las consecuencias de la Declaración

Este documento no dejó de tener consecuencias. Abrió el camino a numerosos diálogos y a declaraciones, entre las que la más importante fue el texto modesto publicado en 1984 por el Secretariado para los no cristianos, *La actitud de la Iglesia católica ante los creyentes de las otras religiones. Reflexiones y orientaciones sobre la misión*[82]. Este documento habla «de la presencia simultánea, en el seno de la misión, de las exigencias inherentes a la evangelización y al diálogo»[83]. Manifiesta un «interés nuevo por el problema teológico del respeto a las diferencias»[84], es decir, «el respeto por todo lo que ha operado el Espíritu, que sopla donde quiere», en los demás[85]. También se tocó el problema político a partir de la cuestión de la paz (n. 21).

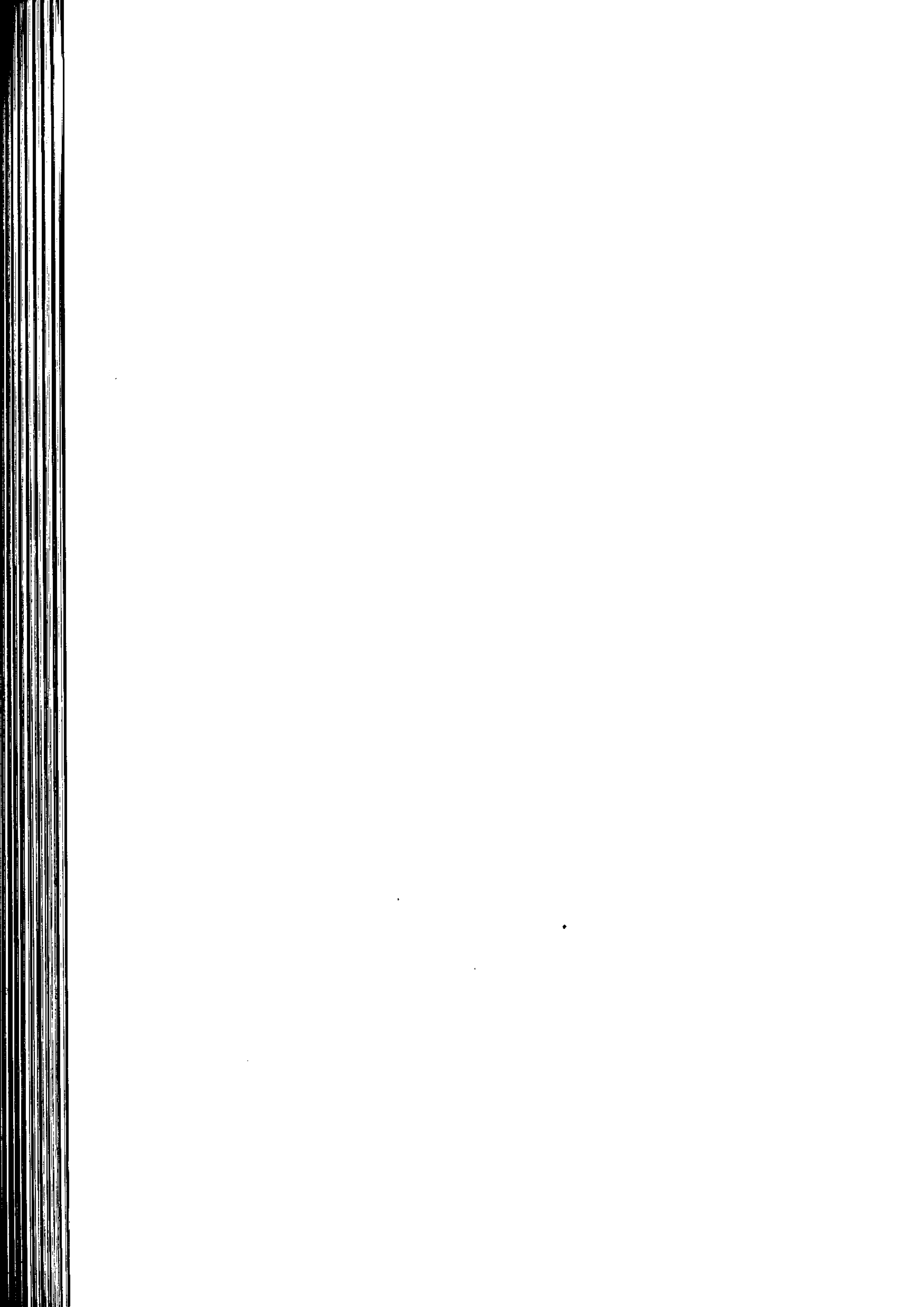
Entre las iniciativas que se inscriben en esta línea, hay que mencionar los diversos encuentros promovidos por Juan Pablo II: la visita a Marruecos en agosto de 1985, el encuentro en la sinagoga de Roma y sobre todo la reunión de las grandes religiones mundiales en Asís para una oración por la paz, gesto que significaba «el respeto a las diferencias religiosas en el corazón de la humanidad»[86]. No se

79. PABLO VI, Discurso de apertura de la segunda sesión conciliar: *CJP* 618.
80. Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *supra*, 34, nota 33.
81. R. LAURENTIN, *o. c.*, 43.
82. *DC* 81 (1984) 844-849.
83. *Ib.*, 844.
84. Chr. THEOBALD, *art. cit.*, 19.
85. *DC* 81(1984) 846.
86. Chr. THEOLBALD, *art. cit.*, 21.

trataba, según la fórmula del papa, de «rezar juntos, sino de estar juntos para rezar»[87]. En efecto, la concepción del misterio divino, demasiado diferente, no permitía una oración común que habría sido «sincretista». Por eso, en la reunión irían alternando las fases comunes y las fases separadas, antes de la fase de escucha mutua de la oración de los demás. El sentido profundo de esta jornada fue el hacer visible, al servicio del bien de la unidad del género humano, el «fundamento común» que existe entre todos los hombres religiosos y que señala la Declaración *Nostra Aetate*: «Hagamos de esta jornada una prefiguración de un mundo en paz»[87].

87. *DC* 83 (1986) 1066.

88. JUAN PABLO II, en el momento de acoger a los representantes de las otras religiones: *DC* 83 (1986) 1071.



CAPÍTULO XV

El Vaticano II bajo la prueba de la «recepción»

por B. SESBOÜÉ

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI: *Declaratio «Mysterium Ecclesiae» (ME)*: *AAS* LV (1973) 396-416.– ID., *Professio fidei et jusjurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo*: *AAS* LXXI (1989) 104; ID, *La vocación eclesial del teólogo*, PPC, Madrid 1990 (separata); COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (CTI), *Textes et documents* (1969-1985), Cerf, Paris 1988 (trad. española en curso: BAC, Madrid); *L'interprétation des dogmes*, en *DC* 87 (1990) 489-402.

A. GRILLMEIER, *Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion der Gegenwart*, en *ThPh* 45 (1970) 321-352.- Y. CONGAR, *La "reception" comme réalité ecclésiologique* (1972), en *Église et Papauté. Regards historiques*, Cerf, Paris 1994.– VARIOS, *Le magistère. Institutions et fonctionnements*, en *RSR* (1983) 1-310.– G. ALBERIGO - J.-P. JOSSUA (eds), *La recepción del Vaticano II*, Cristiandad, Madrid 1987; W. KASPER, *La teología y la Iglesia*, Herder, Barcelona 1989.–H. KÜNG, *Une théologie pour le 3 millénaire. Pour un nouveau départ oecumènique* (1987), Seuil, Paris 1989.- G. ROUTHIER, *La réception d'un concile*, Cerf, Paris 1993.– A. NAUD, *Un aggiornamento et son éclipse. La liberté de la pensée dans la foi et dans l'Église*, Fides, Québec 1996.

¿Ha tenido que pasar el concilio Vaticano II una prueba comparable a la de la crisis modernista? A pesar de algunas semejanzas evocadas en el momento de la excomunión de monseñor M. Lefebvre (1988)[1], son importantes las diferencias entre las dos épocas posconciliares. En primer lugar, en ambos casos la «mayoría» y la «minoría» no se sitúan del mismo lado, aunque sería anacrónico decir que la minoría del Vaticano I se hace mayoritaria en el Vaticano II y *viceversa*. Desde 1962 se impuso un consenso muy amplio, inconcebible a finales del siglo XIX: distanciándose del neo-tomismo, se inspira en una «nueva teología»[2] que se

1. Cf. Motu proprio *Ecclesia Dei afflicta* (2 julio 1988), que declara la excomunión de mons. M. Lefebvre: *DC* 85 (1988) 788s; esta excomunión se ha comparado con la que dio origen a la Iglesia de los viejos católicos después del Vaticano I.

2. Cf. *supra*, 355-358.

sitúa lejanamente en la línea del «tradicionalismo moderado», más sensible a una visión dogmático-histórica que a una concepción dogmático-jurídica del cristianismo católico. Moldeados en la cultura bíblica y patrística, sus partidarios se refieren de buen grado a la escuela romántica de Tubinga, a la apologética blondeliana o al trascendentalismo de J. Maréchal. Este paradigma multiforme se muestra atento a la tradición como conciencia histórica de la *Iglesia*, pero también vulnerable a unos juegos de oposición bipolar (Iglesia/mundo), y deja en la sombra los problemas de teología fundamental señalados en el capítulo XII y cercanos a las cuestiones planteadas por el modernismo.

En este contexto posconciliar, todavía muy abierto, es donde comienza a jugar la diferencia de formas entre los dos *corpus* del Vaticano I y del Vaticano II: mientras que el carácter tan preciso, pero inacabado, del texto de 1870 exigía un nuevo encuadramiento dentro de una perspectiva más global (tal como se hizo en el último concilio), el *corpus* del Vaticano II plantea problemas de interpretación, debidos a su amplitud y a su estructura policéntrica. Para los que permanecen apegados a una visión unificada de la cultura católica y a su expresión en los diferentes textos pontificios, se presenta la tentación de transformar la *letra* conciliar en sistema coherente y de concebir su recepción oficial según los procedimientos clásicos de una eclesiología centralizada. Para otros, el carácter abierto de la colección, su apelación al «sentido de la fe» y a las Iglesias particulares, implica la entrada en una práctica multiforme de renovación y de reforma[3], que se refiere al *espíritu* del Concilio, que no siempre coincide con la letra. Tenía que plantearse por tanto la cuestión, que seguía estando abierta, de la relación entre el Vaticano II y los concilios anteriores, haciendo que aflorase a la superficie de la conciencia eclesial el «principio» mismo de la obra conciliar y el problema de la presencia del Evangelio en la historia de la modernidad.

Esta lenta toma de conciencia se ve finalmente estimulada por una aceleración sin precedentes del proceso de modernización, a partir más o menos del año 1968: las sociedades occidentales entran en la era post-industrial y el sistema de los intercambios económicos, culturales y religiosos se hace rápidamente mundial. Los efectos perversos de estas transformaciones comienzan a hacerse sentir, no solamente en el tercer mundo, sino también en el hemisferio norte. Se ponen entonces sobre el tapete el conjunto de problemas fundamentales[4], a partir de su base antropológica, comenzando por la justicia internacional[5], la opción preferencial por los pobres[6] y la teología de la liberación[7]. Va integrando luego progresivamente los problemas culturales[8] y las relaciones del cristianismo con las religiones no cristianas[9]. En este nuevo contexto se plantea con una incisión

3. Cf. *supra*, 388-390.

4. Cf. *supra*, 392-402.

5. Encíclica de PABLO VI, *Populorum progressio*, sobre el desarrollo de los pueblos (26 marzo 1967): *MPC* II, 773-802; 2ª Asamblea del sínodo de los obispos, *La promoción de la justicia en el mundo* (6 noviembre 1971): *DC* 69 (1972) 12-18.

6. *Construir una civilización del amor*, documento del episcopado latino-americano sobre el presente y el porvenir de la evangelización (1979), Centurion, Paris 1980.

7. Congregación para la doctrina de la fe, *Instrucción sobre algunos aspectos de la «teología de la liberación»* (6 agosto 1984); *La libertad cristiana y la liberación* (22 marzo 1986).

8. Cf. el discurso de Juan Pablo II a la UNESCO (2 junio 1980): *DC* 77 (1980) 603-609.

9. Cf. el encuentro de Asís: *DC* 83 (1986) 1065-1083.

creciente la cuestión de la «regulación de la fe»: se enfrenta esta cuestión sobre el fondo de una crisis sin precedentes en el catolicismo europeo, que algunos analizan como una implosión de su cuerpo de elementos permanentes, como un estrechamiento impresionante de sus comunidades, como una casi incapacidad para trasmitir la fe a las jóvenes generaciones y como un retroceso espectacular del impacto de la Iglesia sobre el porvenir de las sociedades modernas. No cabe duda de que la gran cultura católica, el mundo imaginario religioso que había sabido constituir en Occidente y el organismo vivo de sus actores están en peligro de verse arrastrados por las sucesivas oleadas de la modernidad. El sentimiento de estar una vez más en un estado de urgencia conduce al magisterio a revitalizar progresivamente el paradigma apocalíptico para señalar su postura en la historia de la humanidad.

Dada la proximidad histórica de estos acontecimientos, no es posible concretar actualmente su impacto sobre el proceso de recepción del Vaticano II, todavía en curso, y que se parece mucho a una especie de separación entre la «envoltura» de cultura católica que rodeaba todavía a la obra conciliar y una figura histórica distinta de Evangelio a punto de nacer. Nos contentaremos con unas cuantas indicaciones sobre la recepción «kerigmática» y «práctica» del último concilio, mostrando cómo el magisterio romano gestiona la «regulación dogmática» y sus relaciones con el sistema doctrinal de los años 1870/1950.

I. EL TIEMPO DE LA RECEPCIÓN

1. «RECEPCIÓN KERIGMÁTICA» Y «RECEPCIÓN PRÁCTICA»

«La recepción kerigmática define el conjunto de esfuerzos realizados por los pastores para dar a conocer las decisiones de un concilio y para promoverlas eficazmente»[10]. Por lo que se refiere al centro romano, hay que distinguir cuatro iniciativas de primer orden. La primera de todas ellas es la reforma de la Curia: comenzada por Pablo VI en diciembre de 1965 con la transformación del Santo Oficio en la Congregación para la Doctrina de la fe, termina en 1967 (con los tres Secretariados «conciliares» para la unidad de los cristianos, para los no cristianos y para los no creyentes), antes de reanudarse luego por Juan Pablo II en 1988. El segundo lugar lo ocupa la reforma del *Código de derecho canónico*: anunciada por Juan XXIII en enero de 1959, comenzó tras el primer período del concilio y acabó en 1983[11]. Fue objeto del primer *sínodo de los obispos* en 1967.

La historia de esta última institución, deseada por el Decreto sobre la función pastoral de los obispos[12] y definida por el derecho canónico dentro de los límites de un consejo del papa[13], permite seguir mejor la recepción oficial: después de tratar algunas cuestiones internas (el derecho canónico, la relación entre el papa y

10. G. ROUTHIER, *La réception d' un concile*, o. c., 87.
11. Además, en 1990 se promulgó el Código de cánones de las Iglesias orientales: texto latino en *AAS* 82 (1990) 1095-1364.
12. *CD* III, 36.
13. *CIC*, can, 342-348.

los obispos), empezaron a abordarse desde 1971 los temas «pastorales»: la justicia en el mundo, la evangelización, con la importante exhortación de Pablo VI, *Evangelii nuntiandi* (1975), y la catequesis en el mundo moderno. Los sínodos del período de Juan Pablo II se distribuyen fácilmente en dos series: después de tratar dos cuestiones específicas (el matrimonio y la familia, la penitencia y la reconciliación), el sínodo extraordinario reunido en 1985 con ocasión del 20° aniversario de la clausura del concilio –que da algunas reglas de interpretación de sus documentos[14]– abre la serie de sínodos sobre los «estados de vida»: laicos, sacerdotes, religiosos. El sínodo extraordinario de 1985 señaló también su deseo de que «se redacte un catecismo o compendio de toda la doctrina católica tanto sobre la fe como sobre la moral, que sería como un texto de referencia para los catecismos [...] compuestos en los diversos países»[15]: este deseo lo había ya formulado el Vaticano I y se cumplió treinta años después de la apertura del concilio Vaticano II en 1992[16].

El último acto que hay que señalar es la institución de una *Comisión Teológica Internacional* (*CTI*), solicitada por el sínodo de 1967, al lado de la Comisión bíblica, junto a la Congregación para la doctrina de la fe[17]. Deseada para comprobar las investigaciones teológicas por parte de la Sede apostólica, está en principio «compuesta por teólogos de diversas escuelas y naciones que se distinguen por su ciencia teológica y su fidelidad al magisterio de la Iglesia»[18]. La historia de esta institución es un buen sismógrafo de las tensiones entre la unidad de la fe y el pluralismo teológico[19].

Todas estas reformas institucionales desean ser fieles a la orientación fundamental del Vaticano II, a fin de ser «una realización visible de este movimiento o circulación vital entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares que los teólogos definen como una «perijóresis» o que comparan con el movimiento de diástole-sístole, por el que la sangre parte del corazón hacia las extremidades del cuerpo, para volver desde allí al corazón»[20]. Por su parte, la afirmación conciliar de la colegialidad (*LG* 23) que señala que «la Iglesia universal existe *en las Iglesias particulares* y *a partir de ellas*», y la llamada al «sentido sobrenatural de la fe del pueblo entero» introducen inevitablemente una «relación de incertidumbre» en el proceso de recepción. Por tanto, no hay que extrañarse de que las instituciones que acabamos de mencionar se conviertan muy pronto después del concilio en lugares de conflictos doctrinales y de poder, donde se manifiesta la extraordinaria dificultad de poner en obra lo que se afirmaba en términos de principio.

14. Síntesis de los trabajos del Sínodo I, 5: *DC* 83 (1986) 37.

15. *Ib*., 39.

16. *Catecismo de la Iglesia católica*, coedición, Madrid 1992.

17. Para la historia de la *CTI*, cf. *Textes et documents* (1969-1985), Cerf, Paris 1988.

18. *Estatutos provisionales* de 1969, n° 4 (los estatutos definitivos de 1982, n° 3, añaden la «prudencia»): *ib*., 413 y 416.

19. Pablo VI distingue en 1973 entre un pluralismo aceptable y otro inaceptable que «disminuyese el carácter *objetivo*, unívoco y unánime que debe tener la inteligencia de la fe católica» (*ib*., 389).

20. Según la hermosa fórmula de Juan Pablo II en su Constitución *Pastor bonus*: *DC* 85 (1988) 980.

La recepción *oficial* se ve entonces relevada, a veces parasitada según unos y corregida según otros, por una recepción *práctica*[21], que parte de la base o de las tradiciones culturales de las Iglesias particulares. Lejos de dejarse reducir a una simple «aplicación», objeto de un «proyecto» capaz de ser dominado por una marcha estratégica, esta recepción supone un cambio de orden, una transformación de las instituciones (reforma) y de las mentalidades (renovación) que conduce a «reinventar» la *experiencia* misma del concilio en un espacio más reducido y culturalmente más situado, para permitir una adhesión *interior* al corpus, que supone la experiencia propia de los sujetos receptores.

Los «sínodos continentales», así como «las conferencias generales del episcopado latino-americano» (Medellín, Puebla, Santo Domingo), la experiencia conflictiva del «concilio pastoral» de los Países Bajos (1966-1970), el «Sínodo común de las diócesis de la República federal de Alemania» (1971-1975) o los «sínodos diocesanos» en Francia (desde 1985) son manifestaciones de este tipo de recepción práctica. Estas asambleas revelan la dificultad profunda del proceso de recepción que vincula una «manera de hacer» y un nuevo juego de comunicación en la Iglesia o en la sociedad *con* unos problemas doctrinales, reservados íntegramente o en una cierta medida a la autoridad magisterial.

2. Intento de definición y de periodización

En 1970 es cuando se comienza a plantear seriamente la cuestión de la recepción como problema doctrinal. He aquí la definición que da de ella en 1972 Y. Congar:

> Entendemos por recepción el proceso por el cual un *corpus* eclesial hace suya de verdad una determinación que no se ha dado a sí mismo, reconociendo en la medida promulgada una regla que conviene a su vida. En la recepción hay algo muy distinto de lo que los escolásticos entienden por obediencia [...]. La recepción lleva consigo una aportación propia de consentimiento, eventualmente de juicio, en donde se expresa la vida del *corpus* que ejerce unos recursos espirituales originales[22].

Y. Congar precisa a continuación la alternativa entre una concepción jurídica de la recepción basada en la fe como obediencia a un «superior» (*obsequium*), tal como se deduce de la doctrina del Vaticano I[23], y una visión que se deduce de una eclesiología de comunión[24]. Ésta se basa en la distinción entre el estatuto jurídico de la decisión y su contenido; para esta distinción Congar se refiere a un jurista alemán del siglo XIX, P. Hinschius:

> La recepción no es constitutiva de la calidad jurídica de una decisión. Se refiere no al aspecto formal del acto, sino al contenido. No confiere la validez, sino que

21. Para la definición de este término, cf. G. Routhier, *La réception d'un concile*, o. c., 84-87.
22. Y. Congar, *La "réception" comme réalité ecclésiologique*, en *Église et papauté*, o. c., 230.
23. Cf. *supra*, 227s y 263-265.– Cf. A. Grillmeier, *Konzil und Rezeption*, art. cit., 343-347 y 350s.
24. Y. Congar, *La "réception "*..., o. c., 253s.

constata, reconoce y atestigua que esto responde al bien de la Iglesia, ya que concierne a una decisión (dogma, cánones, reglas éticas) que debe asegurar el bien de la Iglesia. Por eso la recepción de un concilio se identifica prácticamente con su eficacia [...]. Al contrario, como ha señalado el padre H. Bacht, la no-recepción no significa que la decisión tomada sea falsa; significa que esta decisión no despierta ninguna fuerza de vida y, por tanto, que no contribuye a la edificación»[25].

La concepción jurídica de la recepción según el espíritu del Vaticano I se integra por tanto en un marco más amplio, aunque podemos preguntarnos si es tan fácil de distinguir el contenido de una decisión de su estatuto formal y si la transformación de lo «dogmático» por el Vaticano II no exige también una redefinición de su carácter jurídico. Dadas las dimensiones del *corpus* conciliar y su estructura policéntrica, el problema de la recepción no afecta solamente al contenido de la colección, sino que se refiere también a la dificultad de reconocer, en el corazón de este proceso de recepción, dónde *se sitúa su normatividad.*

Esta cuestión crucial no la tocó directamente el magisterio hasta 1965. Pero algunos documentos plantean el problema de lo «dogmático» y de la articulación entre las concepciones diferentes de los dos últimos concilios. Esta indicación ayuda a señalar unos períodos al proceso de recepción, aunque no toda la historia posconciliar puede ser juzgada con el metro de la teología fundamental. El historiador del Vaticano I, H. J. Pottmeyer, propuso en 1985 un intento de periodización «dialéctica» que ha hecho escuela[26]: tras una primera «fase de exaltación» del concilio habría llegado una «fase de decepción » –o, según otros– de verdad», al término de la cual la tarea presente consistiría en «integrar lo que es obligatorio en la teología preconciliar con la nueva adquisición de una eclesiología de *comunión* y de una antropología cristiana que requiere un compromiso en favor de la dignidad humana». Esta «síntesis» vendría exigida por la concepción que se hace la Iglesia católica de la Tradición, que «no puede contentarse con suprimir una fase de su evolución»[27]. Hecha en medio de la tempestad, esta relectura tiene el mérito de señalar su propio principio y parece verificarse al menos en un primer nivel. En efecto, hay que distinguir dos grandes períodos de recepción. La primera, que ocupa en líneas generales el pontificado de Pablo VI, ve nacer las instituciones de una recepción oficial. En el fondo de la crisis, se plantea por primera vez el problema de la «regulación de la fe»: está en el corazón mismo de las preocupaciones de la CTI[28] y se trató en 1973 en una Declaración de la Congregación para la doctrina de la fe, órgano privilegiado de expresión del magisterio romano. La segunda fase comienza poco después con el sínodo de 1985, coincidiendo con el final del debate romano sobre la teología de la liberación y con un nuevo esbozo de diálogo interreligioso en el momento de la reunión de Asís (27 octubre 1986). Muy pronto ocuparán la escena las cuestiones de «moral fundamental» y

25. *Ib.*, 261s.

26. H. J. POTTMEYER, *Hacia una nueva fase de recepción del Vaticano II*, en G. ALBERIGO - J. P.– JOSSUÁ (eds.), *La recepción del Vaticano II*, o. c. 49-67, y W. KASPER, *La teología y la Iglesia*, o. c., 401-415.

27. H. J. POTTMEYER, o. c., 56 y 61s.

28. CTI, *L'unité de la foi et le pluralisme théologique* (1972). *Textes et documents* (1969-1985), Cerf, Paris 1988, 48-63; *La moral chrétienne et ses normes* (1974), 85-135; *Magistère et théologie* (1975), 136-153.

«especial». En este contexto es donde aparece una segunda serie de documentos, que tratan de los problemas de regulación y fijan las relaciones entre los dos últimos concilios.

Es verdad que durante esta segunda fase se hizo un esfuerzo de «síntesis». Pero cabe preguntarse en qué sentido se orientó esta síntesis y sobre todo si los acontecimientos recordados al comienzo de este capítulo no invalidarán el esquema histórico de la misma y el concepto teológico de Tradición en que se apoya.

II. CUESTIONES DE TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

1. LA DECLARACIÓN *MISTERIUM ECCLESIAE* (1973)

El motivo inmediato de su aparición es la obra de H. Küng, con el título provocador de *¿Infalible? Una pregunta*[29]. Tomando la encíclica *Humanae Vitae* (1968) como «ocasión para un examen de conciencia», Küng se interesa menos directamente por el ejercicio del magisterio en el terreno de la moral que por el problema ecuménico de las «definiciones de la fe» y de las «proposiciones infalibles»[30] como medios para la Iglesia de «permanecer en la verdad». Esta cuestión se trata en el contexto más amplio del debate posconciliar sobre la autoridad eclesial, tanto si se trata de la relación conflictiva entre el magisterio y ciertos teólogos como de las tensiones entre Roma y alguna de las Iglesias particulares, por ejemplo la de Holanda que acababa de publicar un Catecismo muy discutido (1966).

Precedida por un cierto número de tomas de posición nacionales, la «Declaración sobre la doctrina católica relativa a la Iglesia con vistas a protegerla contra los errores de hoy»[31], corresponde a este contexto más amplio y a la visión «paneclesiológica» de Pablo VI. Su primera parte trata de «la unicidad de la Iglesia de Cristo y de las notas que, como tal, hacen que se la reconozca en la Iglesia católica»[32]. La segunda parte trata de la «infalibilidad de la Iglesia» (*ME* 2-5) y la tercera de «la Iglesia asociada al sacerdocio de Cristo (*ME* 6). Es el largo desarrollo de la parte central el que aquí nos interesa. En conformidad con las dos constituciones *DV* y *LG*, el texto aborda la cuestión de la infalibilidad siguiendo un proceso inductivo: partiendo de la «universalidad de los fieles» que «no puede engañarse en la fe»[33], distingue los diferentes órganos del magisterio y sus formas de

29. H. KÜNG, *Infaillible? Une interpellation* (1970), DDB, Paris 1971 (trad. castellana: Herder, Buenos Aires 1971)

30. Cf. *ib.*, 153s. con la tesis central del libro: «No está probado que la fe tenga necesidad de proposiciones infalibles». Pero el Vaticano I no habla nunca de «proposiciones *infalibles*», sino de «definiciones irreformables».

31. *Mysterium Ecclesiae (ME)*:*AAS* LV (1973) 394-416. Una nota precisa el término de «declaración»: ésta «recuerda y resume la doctrina católica definida o enseñada en documentos anteriores del magisterio de la Iglesia, señala su debida interpretación e indica sus límites y su alcance». Por consiguiente, la «declaración » es un medio de «recepción oficial».

32. Esta parte (*ME* 1) reacciona contra una interpretación minimalista del «*subsistit in* », que negase que «la Iglesia católica fue enriquecida con *toda* la verdad revelada por Dios, así como con todos los medios de la gracia» (*LG* 8; *UR* 4).

33. Cf. *LG* 12 y 35.

expresión. Se respeta, se precisa o se protege solamente la lógica de la *LG* 25 , en la línea de la *Pastor Aeternus,* en dos puntos significativos. El primero se refiere al problema de la *recepción* (*ME* 2):

> Sean cuales fueren los frutos que el magisterio obtiene de la contemplación de la vida y de la investigación de los fieles, su función no se reduce por tanto a sancionar su consentimiento ya expresado; más bien puede ser él el que a veces se adelante y requiera este consentimiento en la interpretación y explicación de la palabra de Dios escrita y transmitida.

El segundo punto recae sobre el *objeto* de la infalibilidad del Magisterio (*ME* 3). Por primera vez, este documento afirma con claridad (y en una relativa contradicción con el comentario de mons. Gasser)[34] que la infalibilidad se extiende a las «verdades conexas»:

> Según la doctrina católica, la infalibilidad del magisterio de la Iglesia no se extiende solamente al depósito de la fe, sino también a las verdades sin las cuales ese depósito no podría ser conservado y expuesto debidamente[35].

El texto aborda a continuación sobre esta base los dos aspectos de la cuestión de los enunciados dogmáticos planteada por Küng. Se opone primero (*ME* 4) a la tesis que «reduce la infalibilidad a una permanencia "fundamental" en la verdad, que sería incompatible con errores diseminados en las proposiciones que el magisterio enseña como doctrina irrevocable». El argumento principal es el vínculo entre el acto de conversión del fiel, que obedece efectivamente a una fórmula breve de la fe, y la obligación de adherirse a la *totalidad* de la doctrina:

> Es totalmente cierto que por la fe que conduce a la salvación los hombres se convierten a Dios, que se revela en su Hijo Jesucristo. Pero sería un error deducir de aquí que los dogmas que expresan otros misterios pueden ser minusvalorados o incluso negados.

El texto vuelve a la problemática del Vaticano I de las «verdades que hay que creer», lo cual hace que se resienta el tratamiento de su «jerarquía», en retroceso respecto a la *UR*:

> Existe indudablemente un orden y como una jerarquía de los dogmas de la Iglesia debido a los diversos vínculos que los unen con el fundamento de la fe. Esta jerarquía significa que ciertos dogmas tienen su razón de ser en otros que ocupan el primer lugar y los iluminan. Pero todos los dogmas, ya que son revelados, tienen que ser creídos igualmente con fe divina[36].

El otro aspecto de la cuestión de los enunciados es su doble «relatividad» (según la expresión de E. Le Roy)[37]: relatividad metafísica o teologal y relatividad «histórica» (*ME* 5). El texto aborda[38] «por primera vez de forma tan explícita», la «condición histórica de la expresión de la revelación». Registra en primer lugar

34. Cf. *supra*, 263s.
35. *ME* , o. c., 396.
36. *Ib.*, 396s.
37. Cf. *supra*, 324s.
38. Cf. *ME*, o. c., 401.

que «el sentido contenido en los enunciados de la fe depende en parte del alcance semántico de la lengua empleada en una época determinada y en unas determinadas circunstancias»[39], y que la elaboración de los dogmas sigue un recorrido histórico marcado por unas «visiones del mundo» cambiantes. Reconoce incluso que ciertos enunciados pueden volverse anticuados o ceder su lugar a otros. A continuación, la Declaración da a los teólogos, reconociendo su libertad de investigación[40], algunas reglas de hermenéutica dogmática: la historicidad de los diversos enunciados dogmáticos exige que «circunscriban exactamente la intención de enseñar que contienen realmente estas *fórmulas»,* quedando en pie el hecho de que «su sentido sigue siendo verdadero e idéntico a sí mismo», ya que de lo contrario se caería en un «relativismo dogmático»[41].

Esta hermenéutica dogmática continúa la apertura producida por la *Divino afflante* en el terreno de la hermenéutica bíblica y abandona, por primera vez, el ideal de transparencia que domina desde el siglo XIX la esfera de lo «dogmático». Sin embargo, es significativo el hecho de que este desarrollo termine con una referencia a la *Dei Filius* sobre el «sentido de los dogmas» y a la *Gaudet Mater Ecclesia* de 1962, fijando la interpretación de este discurso en su versión oficial:

> Dado que el sucesor de Pedro habla aquí de la doctrina cristiana cierta e inmutable, del depósito de la fe idéntico a las verdades contenidas en esa doctrina y de esas verdades cuya significación no se puede cambiar, está claro que reconoce un sentido a los dogmas, discernible por nosotros, verdadero e inmutable[42].

A pesar de un avance real, la declaración se queda en el intento de armonizar las enseñanzas de los dos concilios y dos concepciones diferentes de la verdad dogmática.

2. «Profesión de fe» (1989) y «vocación eclesial del teólogo» (1990)

Este punto está más claro todavía en una serie de documentos que pertenecen a una doble fase de la recepción, dirigida a la «dogmatización» de la enseñanza moral[43]. Tratan de las relaciones entre el magisterio y los teólogos (sobre todo moralistas) y de la «fidelidad» de los que reciben ciertos cargos eclesiales[44]. Pres-

39. Cf. B. Sesboüé, *Le rapport Vérité-Histoire dans quelques documents ecclésiastiques récents*: *RICP* 24 (1987) 116-120.

40. «Se reivindica además la justa libertad que le corresponde a los teólogos en sus investigaciones: libertad que por una parte no debe verse sometida a ninguna sombra de sospecha, y por otra debe seguir estando fundamentalmente limitada por la revelación divina, tal como la interpreta auténticamente el magisterio de la Iglesia»: *DC* 70 (1973) 671.

41. La declaración se opone aquí, en los términos de la *Humani generis*, a ciertas opiniones (modernistas y liberales) según las cuales «las fórmulas serían incapaces de significar de una manera determinada la verdad, y que significarían tan sólo aproximaciones cambiantes de las mismas, cargándolas con una deformación»; cf., *supra*, 361s.

42. *DC* 70 (1973) 668.

43. Cf. t. II, 361s., con referencia a la instrucción *Donum Vitae* (1987) y a la encíclica *Veritatis splendor* (1993). La *Ordinatio sacerdotalis* (1994) y su explicación por la Congregación para la doctrina de la fe (1995) se refieren igualmente a este «nuevo dispositivo» de regulación.

44. Cf. S. Congregatio por doctrina fidei, *Professio fidei et jusjurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo*: *AAS* LXXI (1989) 104. Para los antecedentes postridentinos del

cindiendo de la ambigüedad simbólica de un «juramento» que se añade al «sí» y al «no» de la profesión bautismal (cf. Mt 5,37), observemos la «estructura tripartita» que se ha establecido desde entonces en la organización católica de «verdades que creer o mantener».

La profesión de fe del 5 de febrero de 1989 (que sustituye a una primera redacción de 1967) tiene dos partes. La una es clásica y comprende el Símbolo niceno-constantinopolitano; la otra es nueva y se compone de tres párrafos, «cada uno de los cuales enuncia una categoría particular de verdades o de doctrinas, y el asentimiento que requiere cada una de ellas»[45]:

> Creo firmemente todo lo que está contenido en la palabra de Dios, escrita o transmitida, y que la Iglesia propone para creer como revelado por Dios, bien sea por un juicio solemne, bien por el magisterio ordinario y universal.
>
> Abrazo y mantengo con la misma firmeza todas y cada una de las cosas que propone el mismo magisterio *de manera definitiva en relación* con la doctrina de la fe y de las costumbres.
>
> Me adhiero además con obediencia religiosa y de inteligencia a las doctrinas que el sumo pontífice o el colegio episcopal enuncian en el ejercicio de su magisterio auténtico, aunque no quieran declararlas por un acto definitivo[46].

Este texto, de una extraña novedad, no trastorna solemnemente la economía de la *LG* (III,25), sino que añade sobre todo una categoría intermedia de «verdades», que abarca el antiguo campo de lo «conexo»: sin formar parte de lo «revelado por Dios», estas verdades se proponen de manera definitiva (*definitive*), distinción que está ausente incluso en el Derecho canónico de 1983[47]. El comentarista oficial, U. Betti, propone el ejemplo dado en el esquema preparatorio de la *LG*[48], que encuentra una nueva actualidad en la enseñanza moral de la Iglesia: «Puede formar parte del objeto de las definiciones irreformables, aunque no sean definiciones de fe, todo lo que se refiere a la ley natural, que es igualmente expresión de la voluntad de Dios»[49]. En 1994, «la doctrina sobre la ordenación sacerdotal reservada exclusivamente a los varones» parece entrar en esta misma categoría intermedia[50]; sin embargo, en 1995, la doble respuesta de la Congregación para la doctrina de la fe a una duda sobre la carta *Ordinatio sacerdotalis* sitúa esta enseñanza en la primera categoría de verdades propuestas infali-

vínculo entre la «profesión dogmática» y la «obediencia jurada al jefe soberano de la Iglesia» (1564 y 1594), cf. P. VALLIN, *La nature de l'Église appelle-t-elle des dogmes unifiés et clairs?*, que aparecerá en Concilium 270 (1997), citando a P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell' Occidente*, Il Mulino, Bologna 1992, 311s: «La Iglesia católica romana, escribe P. VALLIN, está marcada en adelante de una particularidad nueva. La Iglesia no será *una* solamente por la regla de fe apostólica y la vocación bautismal; formará un cuerpo políticamente instituido, cuyo vínculo social está constituido a la vez por la adhesión, jurada, a una sistematización dogmática particular y por la obediencia, prometida bajo juramento, a la persona del Soberano».

45. Comentario oficial de U. BETTI: *DC* 86 (1989) 380.
46. *Ib*, 104.
47. Cf. cánones 750 y 752.
48. Cf. *supra*, 400.
49. *DC* 86 (1989), 380.
50. Cf. *Ordinatio sacerdotalis*: *DC* 91 (1994) 552, la nota oficial de presentación, p. 553, y el comentario del cardenal J. RATZINGER, p. 613, que asocia esta categoría intermedia de *verdades propuestas de manera definitiva sin estar divinamente reveladas* con el *magisterio ordinario del papa*.

blemente por el *magisterio ordinario y universal*, que atribuye al llamado magisterio *ordinario* del papa «en las actuales circunstancias» la función de «expresar esta misma doctrina, bajo la forma de una declaración formal que afirma explícitamente lo que hay que mantener»[51].

Que esta distribución en tres partes de las «calificaciones teológicas» forma en adelante parte del «dispositivo» de regulación, se deduce además de un segundo documento, que trata de *La vocación eclesial del teólogo*. Queriendo superar una confrontación estéril entre el magisterio y la teología, este texto trata de antemano, dentro del espíritu de la *LG* y de la *DV*, «la verdad, don de Dios a su pueblo»[52], antes de reflexionar sucesivamente sobre «la vocación del teólogo», sobre el «magisterio de los pastores» y sobre las relaciones «entre el magisterio y la teología» (colaboración y disenso). El desarrollo de la segunda parte sobre la teología desemboca en el punto crucial del texto, la libertad de investigación:

> En teología esta libertad de investigación se inscribe dentro de un saber racional, cuyo objeto ha sido dado por la Revelación, transmitida e interpretada en la Iglesia bajo la autoridad del magisterio y acogida por la fe. Desatender estos datos, que tienen valor de principio, equivaldría a dejar de hacer teología[53].

Refiriéndose a sus propias interpretaciones de los documentos conciliares (en la *ME*, en la Profesión de fe y en el Juramento de fidelidad), la Congregación vuelve a definir el papel del magisterio en la Iglesia, subrayando más particularmente tres puntos: el vínculo *intrínseco* entre el magisterio y «la predicación de la Palabra verdadera» (III,14), la distribución tripartita de las «calificaciones teológicas» (III,15-17) y un reparto de las instituciones magisteriales que concede un lugar especial –antes del obispo y de las Conferencias episcopales– a la Congregación para la doctrina de la fe (III,18): «De donde se sigue que los documentos de esta Congregación, aprobados expresamente por el papa, participan del magisterio ordinario del sucesor de Pedro». Esto vale para el documento presente, según una «conclusión circular», inspirada en el eclesiocentrismo del Vaticano I[54].

La cuestión de las «calificaciones teológicas» se toca en dos ocasiones, en el capítulo sobre el magisterio (III,15-17) y en el capítulo sobre las relaciones entre el magisterio y la teología (IV,23). La explicitación de la «categoría intermedia» es especialmente significativa, en la medida en que precisa la competencia del magisterio en el terreno de lo «conexo» (*ME* 3), situando allí, «debido al lazo que existe entre el orden de la creación y el orden de la redención» y en referencia a la *Humanae Vitae*, la interpretación de la «ley natural»:

51. En *Ecclesia* 2766 (1995) 35-38, con referencia a la *LG* 25,2: «Es siempre más tarde cuando se constata la existencia de este tipo de magisterio [ordinario y universal]. Afirmar que un punto de doctrina pertenece a esta misma "fe divina" supone siempre que ha podido aportarse esta prueba sin contestación»: B. SESBOÜÉ, *Magistère "ordinaire" et magistère "authentique"*: *RSR* 84 (1996) 270. Es precisamente sobre «esta prueba sin contestación» sobre la que continúa el debate.

52. He aquí la afirmación central: «La verdad posee en sí misma una fuerza unificante: libera a los hombres del aislamiento y de las oposiciones en las que se encuentran encerrados por la ignorancia de la verdad y, mientras abre el camino hacia Dios, une a los unos con los otros»: o. c, 5.

53. *Ib.*, 9.

54. *Ib.*, 9s.

> Por otra parte, la Revelación contiene enseñanzas morales que de por sí podrían ser conocidas por la razón natural, pero cuyo acceso se hace difícil por la condición del hombre pecador. Es doctrina de fe que estas normas morales pueden ser enseñadas infaliblemente por el magisterio[55].

Esta referencia a la *Dei Filius*[56] acaba el «reencuadramiento» de la doctrina del magisterio según el Vaticano II en la perspectiva del Vaticano I. En la última parte del texto, la interpretación «maximalista» de las competencias del magisterio conduce a una concepción «minimalista» de la función teológica[57], comprendida según el espíritu de la encíclica *Humani generis*. Este punto va ligado a una idea «instrumentalista» de las relaciones entre la fe y la razón. Ya la segunda parte (II,10) había multiplicado las fórmulas que hablan de «la *utilización* de conocimientos filosóficos» o de «la tarea del teólogo de asumir elementos de la cultura de su ambiente que le permitan evidenciar algún que otro aspecto de los misterios de la fe»[58]. Apoyada en la «teoría de las calificaciones teológicas», la cuarta parte supone una *clara* frontera entre los «principios firmes» o el terreno de lo «definitivo», y los «elementos coyunturales y contingentes», límite que se había quedado *móvil* en la enseñanza del Vaticano II[59]. Reconociendo que «a menudo sólo después de un cierto tiempo es posible hacer una distinción entre lo necesario y lo contingente», la Congregación limita las «carencias» y los debates o tensiones fecundas entre el magisterio y los teólogos al terreno de lo «no-irreformable» o a las «intervenciones prudenciales» (IV,24 y 28-31).

El párrafo más largo de esta última parte está dedicado al problema del «disenso». No se hace ninguna alusión positiva a las instituciones teológicas, bien sea de las Facultades canónicas o bien de las Comisiones internacionales (bíblica o teológica). En una notable continuidad con la fase de dogmatización (1870/1950), el texto reconoce una vez más en la «ideología del liberalismo filosófico» la causa de las dificultades, añadiendo una nota sobre «el peso de una opinión pública artificialmente orientada» y «la pluralidad de las culturas y de las lenguas, que en sí misma constituye una riqueza, [pero que] puede indirectamente llevar a malentendidos, motivo de sucesivos desacuerdos» (IV, 32). Se enumera y se refuta entonces una serie de seis argumentos, habitualmente utilizados para justificar el disenso[60]: «el primero es de orden hermenéutico», según el cual «los documentos del magisterio no serían sino el reflejo de una teología opinable»; el «pluralismo teológico, llevado a veces hasta un relativismo que pone en peligro la integridad de la fe» (IV,34); «una argumentación sociológica, según la cual la opinión de un gran número de cristianos constituiría una expresión directa y adecuada del "sentido sobrenatural de la fe"» (IV, 35); la apelación a «los derechos humanos para oponerse a las intervenciones del magisterio» (IV, 36s); «el recurso al argumento del deber de seguir la propia conciencia» (IV, 38); y, finalmente, la aplicación pura y simple a la Iglesia de «los criterios de conducta que

55. *Ib.*, 11.
56. Cf. *supra*, 221s.
57. *La vocación eclesial del teólogo*, o. c., 12s.
58. *Ib.*, 8.
59. Cf. *supra*, 405-406.
60. *La vocación eclesial del teólogo*, o. c. 16s.

tienen su razón de ser en la sociedad civil o en las reglas de funcionamiento de una democracia» (IV,39).

No cabe duda de que hay que equilibrar esta Instrucción más bien defensiva con el documento de la CTI sobre *la interpretación de los dogmas*, aprobada unos meses antes (octubre 1989) por su Presidente, que es al mismo tiempo Prefecto de la Congregación. De una forma más técnica, este texto[61] desarrolla una verdadera «problemática hermenéutica», indica sus «fundamentos teológicos», propone «reflexiones teológicas sistemáticas fundamentales» y termina dando una serie de «criterios de interpretación». Manifiesta además una diferencia de tono y de orientación. El documento reconoce ante todo positivamente la amplitud actual del problema hermenéutico:

> El problema de la interpretación se plantea no solamente como el de una mediación entre el pasado y el presente, sino también como la tarea de encontrar la mediación entre las diferentes tradiciones culturales. En la actualidad, semejante hermenéutica transcultural se ha convertido en una condición de supervivencia de la humanidad en la paz y en la libertad[62].

El texto propone a continuación una lectura equilibrada de la doctrina del Vaticano II, que «ve a los obispos sobre todo como heraldos del Evangelio, y subordina su servicio de doctores a su servicio de evangelización»[63]. Reintroduce «la doctrina de las calificaciones teológicas [...] que, por desgracia, han caído más o menos en el olvido en estos últimos tiempos», respetando por otra parte mejor que los dos textos precedentes la «distinción [hecha por el Vaticano II] entre la doctrina de la fe y los principios del orden moral natural». Requiere sobre todo un nuevo estilo de las tomas de posición magisteriales:

> En una sociedad marcada por el pluralismo y en una comunidad eclesial con diferenciaciones más pronunciadas, el magisterio cumple su misión recurriendo cada vez más a la argumentación. En esta situación, la herencia de la fe no puede trasmitirse más que cuando el magisterio y las otras personas cargadas de una responsabilidad pastoral y teológica están dispuestos a realizar un trabajo en común de orden argumentativo. Teniendo en cuenta las investigaciones científicas y técnicas de estos últimos tiempos, parece oportuno evitar ciertas tomas de posición demasiado rápidas, y favorecer por el contrario las decisiones diferenciadas indicando la dirección que hay que seguir, especialmente con vistas a unas decisiones definitivas del magisterio[64].

3. CONCLUSIÓN

Esta breve retrospectiva de treinta años de recepción conciliar en el terreno de la teología fundamental deja una idea un tanto embrollada. Las dos lógicas opuestas, que se observaban ya en la preparación del concilio, siguen cohabitando en un mismo discurso, sin que se haya producido un desplazamiento notable.

61. *DC* 87 (1990) 489-502.
62. *Ib.*, 489.
63. *Ib.*, 493.
64. *Ib.*, 494.

Parece ser que incluso el proceso de recepción oficial se ha orientado hacia una lenta «reintegración» de las decisiones únicas del Vaticano II en el marco, que se considera más amplio, del sistema doctrinal de los años 1870/1950.

Por otra parte, ha habido algunas grandes transformaciones posconciliares que han cambiado considerablemente los datos históricos de una regulación de la fe, indispensable hoy más que nunca: los documentos citados hablan de una toma de conciencia más aguda del pluralismo cultural, de una mentalidad global marcada por las reglas de funcionamiento de la democracia y de un interés creciente por las cuestiones éticas relativas al mantenimiento del vínculo social.

Durante este tiempo, parece haberse instalado una cierta contradicción en la iglesia, analizada a veces en términos de «cisma vertical»[65]. La inflación de los textos y de los organismos eclesiales, concretamente desde 1985, y la propensión a legislar ¿no serán un signo de que ha disminuido la capacidad evangélica de concentración? A ello se añade el esfuerzo de una parte de la jerarquía para responder a la amenaza de la modernidad sobre la antigua cultura católica a base de reforzar su estructura doctrinal; pero entonces ¿no se intenta transmitir la novedad evangélica del último concilio en unas *formas* y en unas *maneras de obrar* que pertenecen a una época ya pasada, siendo así que el vino nuevo exigiría odres nuevos? Al mismo tiempo, aumenta la pobreza de nuestros medios *reales*, y se manifiesta muy por debajo de la riqueza institucional y cultural que presuponía el corpus textual del Vaticano II. Sin embargo, ¿no estamos asistiendo a un retorno sin precedentes del Evangelio, que es «en todo tiempo el principio de la vida para la Iglesia»?[66]. Su relato se presenta generosamente a la conciencia de muchos individuos y comunidades cristianas en su concentración y en su simplicidad elemental.

Un adepto del «método de la Providencia» vislumbrará quizás en ello el lento trabajo en las conciencias, preparado por una lectura secular de las Escrituras, de un «juicio» histórico que anuncia el fin próximo de una figura dogmática del catolicismo, la que, en el sentimiento de una amenaza apocalíptica, fija su mirada en sus «garantías» jurídicas, mientras que el Vaticano II insistía ya –de manera unificada y antes de cualquier distinción jurídica entre la fe y las costumbres, entre el depósito y lo «conexo» o entre un «definitivo» y un «contingente»– en la autoridad escatológica de los «pastores», que «son los maestros auténticos, o sea los que están dotados de la autoridad de Cristo»[67].

La credibilidad y la «eficacia» de esta autoridad pastoral, ¿no dependen en última instancia de la imagen de Dios que, en nuestra historia, ella «pone en escena» por su ejercicio evangélico? La Iglesia del Vaticano II no se preocupa ya de defender los derechos de un Dios «cada vez más desemejante», que desde el IV concilio de Letrán (1215)[68] obsesionaba a la conciencia de Occidente, sino que desea hacer cercano a ese Dios santo que se manifiesta «cada vez más humano»[69]. Renuncia a un saber seguro sobre la sociedad para dejarse alcanzar por el enigma de la vocación humana que la desborda. Acepta ejercer una función más modesta, a imagen de ese Dios del que ella es testigo.

65. Cf. E. BISER, *Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularisticher Zeit*, Styria, Graz 1991.
66. *LG* 20.
67. *LG* 20 y 25.
68. *COD* II-1, 499.33s.
69. Cf. *LG* 40 y *GS* 11.

CONCLUSIÓN GENERAL
por B. SESBOÜÉ

Cada uno de los tomos precedentes terminaba con una *transición*. Esta vez conviene ofrecer una conclusión. Sin embargo, el objeto de este libro está aún por acabar, ya que, a diferencia de la Escritura, la historia de los dogmas no se cierra nunca: continúa y continuará más allá de las páginas que aquí se han escrito. Hemos intentado ciertamente penetrar, en la medida de lo posible, en el terreno de la actualidad dogmática; pero estos cuatro tomos se quedarán pronto atrasados respecto al flujo incesante de la misma.

En estas condiciones, ¿es posible hacer una transición al futuro? Se ha puesto de relieve la apertura a ese futuro, sobre todo en este último tomo. La regulación de la fe tendrá siempre un lugar en la vida de la Iglesia; pero ¿quién es capaz de decir la forma concreta que tomará mañana y la que tendrá el concepto mismo de dogma? La recepción del Vaticano II está lejos de haber acabado y sabemos que la recepción de los concilios puede conocer giros imprevistos. Los últimos siglos han sido el teatro de cambios tan importantes y tan rápidos que parece poco verosímil que en un terreno tan sensible, tanto a los ojos de la fe como a los de la cultura, pueda detenerse la Iglesia del mañana en una «posesión pacífica» de sus dogmas. Pero parece imposible ir más lejos en nuestro pronóstico, so pena de salirnos de la historia y caer en una vana profecía.

Aquí se trata más bien de hacer un balance, provisional sin duda alguna, tal como podemos hacerlo hoy, con el recurso a una historia rica y llena de contrastes, de la que se ha intentado dar cuenta con la misma sinceridad en sus luces y en sus sombras. Inmediatamente se pone de relieve un hecho: si los tres primeros tomos tocan sucesivamente los puntos diferentes del contenido del dogma católico, el último, al mismo tiempo que continúa la línea anterior y presenta las enseñanzas magisteriales de la época moderna, se ha visto llevado por la fuerza de las cosas a remontarse del *contenido* a la *forma* del dogma. Algún que otro crítico de los primeros tomos ha expresado cierto malestar ante la reanudación en nuestros días del género literario «historia de los dogmas», considerado un tanto pasado de moda, como si la noción de dogma estuviera tan clara.

Es verdad que hemos tomado, ante todo, el término de dogma en un sentido corriente, refiriéndolo principalmente a la enseñanza magisterial de la Iglesia según las diversas formas que este último ha tenido a lo largo de los tiempos. La misma historia nos invitaba a hacerlo de este modo y a no plantear de manera anacrónica ciertas cuestiones modernas y contemporáneas sobre las primeras expresiones de la «regla de fe». El historiador comienza siempre por registrar lo que ha existido. Pero la serie de estos volúmenes ha mostrado por sí misma la evolución de la concepción del y de los dogmas, de sus fronteras y de los procedimientos eclesiales destinados a afirmar si y en qué sentido pertenece tal punto a la fe de la Iglesia. No solamente el contenido del dogma tiene una historia, sino que también la ha conocido la noción misma de dogma.

Le tocaba a este cuarto tomo la tarea de hacer la historia del concepto de dogma y del conjunto de las nociones que le son solidarias. Éste era su tema principal: las cuestiones que envuelve, aunque se remontan de hecho a los orígenes de la Iglesia, han encontrado su tematización privilegiada en los tiempos modernos, con la aparición de la «teología fundamental» y su dogmatización progresiva. Esta historia se ha desarrollado de forma crítica, ya que los debates sobre ella han sido críticos. Este tema del dogma sigue siendo todavía hoy muy sensible, aunque no conoce un momento de crisis tan intensa como fue el de la crisis modernista.

Otra dificultad, que los redactores han tenido siempre presente, es la de la distinción formal entre dogma y teología. Una historia de los dogmas no es una historia de la teología, que debería haber tenido en cuenta infinitamente más autores y temas. La segunda supera evidentemente la amplitud de la primera. Sin embargo, no se puede «extraponer», como si de tratara de dos elementos concretos, al dogma por una parte y a la teología por otra, dado que las comunicaciones entre la una y la otra son numerosas y además el dogma, aunque reducido a una afirmación tan simple como sea posible, se inscribe siempre en una precomprensión teológica y deja sitio a la teología en sus enunciados. Aunque la referencia a los concilios ha sido una referencia primordial de este estudio, no podía tratarse de presentar una «Denzingertheologie». Por eso, la orientación de esta obra ha sido la de tratar todos los puntos teológicos que se han visto llamados en una época o en otra a conducir a una determinación dogmática. En cada ocasión se les ha considerado en la medida en que han podido tener un impacto sobre el dogma. Así, por ejemplo, se expuso la reflexión de Tertuliano en materia trinitaria, o se trataron, en el terreno de la doctrina sobre la Iglesia, numerosas teorías eclesiológicas por la sencilla razón de que condujeron a una dogmatización del misterio de la Iglesia, bien por su aceptación o bien por su rechazo. El último tomo ha dado un nuevo y significativo ejemplo de ello con la dogmatización de la teología fundamental. Por consiguiente, era necesario trabajar de manera comprensiva para explicar ciertos desarrollos, situándolos en su contexto de pensamiento.

Este cuarto tomo ha subrayado igualmente la evolución de las relaciones de la Iglesia y del mundo en los tiempos modernos. Este punto estaba ya presente en los tomos anteriores: la reflexión dogmática de la Iglesia se cumplió en primer lugar en simbiosis con el desarrollo cultural de la cuenca mediterránea y de Europa. Constituye una de las matrices principales de nuestro mundo occidental. Pero las relaciones de la Iglesia y del mundo en los tiempos modernos ha tomado un rum-

bo nuevo. Ahora está en debate constante con la sociedad global, debate en el que alternan y se conjugan conflictos y consensos, rechazos y aperturas, condenaciones y muestras de afecto. Se encuentra igualmente con otras «modernidades» en América latina, en África, en el sudeste de Asia, por ejemplo, que la empujan hacia nuevos desarrollos. La Iglesia aparece, por tanto, en este último tomo como la compañera necesaria de la lenta génesis de la sociedad moderna. En el Vaticano II ha tomado nota del carácter mundial de las múltiples culturas en las que ahora está ella misma implantada. Más allá de nuestro propósito, nuestro trabajo reviste por consiguiente un nuevo interés: habla de las grandes cuestiones que han ido preparando la génesis de la modernidad, convertida en fenómeno mundial.

Esta obra sigue siendo, con todas sus limitaciones, una obra de *historia de los dogmas*. No tenía una ambición explícitamente sistemática. Sin embargo, tampoco en este terreno las cosas pueden cortarse con el cuchillo. Los autores tienen conciencia de haber hablado en su tiempo, con su propia precomprensión y en el marco de una perspectiva teológica profundamente marcada por el Vaticano II. Son también teólogos y, todos ellos a su manera han hecho un esfuerzo por captar los datos de la historia en el interior de un proyecto común, que se les proponía, pero les dejaba libertad para introducir en él una interpretación personal teológicamente fundamentada del asunto dogmático. Por eso, al terminar esta obra, tienen la ingenuidad de pensar que su trabajo ofrece no pocos elementos para una reflexión propiamente sistemática, y de pensar que de los granos sembrados podrán germinar y madurar otros ensayos de este tipo. En este sentido han cumplido ya, en esta obra de historia, un «acto teológico»



BIBLIOGRAFÍA GENERAL

H. J. SIEBEN, *Die Konzilsidee der alten Kirche*, G. Schöningh, Paderborn 1979; *Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847-1378)*, 1984; *Die kathlosiche Konzilsidee von der Reformation bis zum Aufklärung*, 1988; *Traktate und Theorien zum Konzil vom beginn des grossen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378-1521)*, Verlag G. Knecht, Frankfurt/Main 1983.

A. ANDRESEN (ed.), *Handbuch der Dogmen- und theologiegeschichte*, Valdenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982,1980 y 1984, 3 vols.

W. PANNENBERG, *Teología sistemática*, I (1988), UPCO, Madrid 1992.

J. PELIKAN, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine*, t. I: *L'émergence de la tradition catholique, 100-600*; t. II: *L'esprit du christianisme oriental, 600-1700*; t. III: *Croissance de la théologie médiévale, 600-1300*; t. IV: *La réforme de l'Église et du dogme, 1300-1700:*; t. V: *Doctrine chrétienne et culture moderne depuis 1700*, PUF, Paris 1994 (ed. original inglesa 1971-1989).

J. M. MAYEUR , Ch (†) y L. PIETRI y otros, *Histoire du christianisme*, Desclée, Paris [la obra tendrá 14 vols, de los que han aparecido ya los tomos 2 (1995), 4 (1993), 6 (1990), 7 (1994), 8 (1992), 11 (1995) y 12 (1990)].

I. ELLACURÍA / J. SOBRINO, *Mysterium iberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Ed. Trotta, Madrid 1990, 2 vols.

R. LATOURELLE / R. FISICHELLA (eds.), *Diccionario de teología fundamental*, Ed. Paulinas, Madrid 1992

PRIMERA FASE

D. VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Duculot/Gabalda, Gembloux/Paris 1933.

M-D. CHENU, *La théologie comme science au XIII. siècle*, Vrin, Paris ²1943.
R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Warny, Louvain 1945.
Y. CONGAR, *La tradición y las tradiciones.* T. 1: *Ensayo histórico;* T. 2: *Ensayo teológico,* Dinor, San Sebastián 1964.
J. PAUL, *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval*, A. Colin, Paris 1973.
K. FLASCH, *Introduction à la philosophie médiévale*, Edit. Univ./Cerf, Fribourg/Paris 1992.

SEGUNDA FASE

E. HOCEDEZ, *Histoire de la théologie au XIX. siècle*, Paris 1947-1952, 3 vols.
H. BOUILLARD, *Vérité du christianisme*, DDB, Paris 1989
B. NEVEU, *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Bibliopolis, Naples 1993.
E. HERMS, *Offenbarung*: *TRE* 25 (1995) 146-210.

TERCERA FASE

J. A. VACANT, *Études thólogiques sur les Constitutions du Concile de Vatican d'après les Actes du Concile*, Delhomme et Briguet, Paris-Lyon 1895, 2 vols.
Th. GRANDERATH, *Histoire du Concile du Vatican depuis sa première annonce jusqu'à sa prorogation d'après les documents authéntiques* (1892), A. Dewit, Bruxelles 1908-1913 (3 vols.)
C. BUTLER / H. LANG, *Das I. Vatikanische Konzil*, Chr. Kaiser, München ²1961.
R. AUBERT,*Vaticano I*, ESET, Vitoria 1970.
H. J. POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben "Dei Filius" des Ersten Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichen Voten der vorbereitenden Kommission,* Herder, Freiburg 1968; *Unfehlbarkeit und Souveränitat. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts,* M. Grünewald, Mainz 1975.
A. B. HASLER, *Pius IX (1846-1878). Päptsliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie,* A. Hiersemnn, Stuttgart 1977.
K. SCHATZ, *La primauté du pape. Son histoire, des origines à nos jours*, Cerf, Paris 1992; *Vaticanum I.1869-1870.*, Bd. I: *Vor der Eröff nung*, Schöningh, Paderborn 1922. Bd. II: *Von der Eröffnung bus zu der Konstitution "Dei Filius"*, 1993; Bd. III: *Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption*, 1994.
J. GADILLE / J. M. MAYEUR (eds.), *Histoire du Christianisme*, t. XI: *Libéralisme, industrialisation, expansion européenne (1830-1914)*, Desclée, Paris 1995; t. XII: *Guerres mondiales et totalitarismes (1914-1958)*, Desclée, Paris 1990.

CUARTA FASE

Y. CONGAR y otros, *Vatican II. Textes et commentaires de décrets conciliaires*, Cerf, Paris 1965-1970 (ed. en español de casi todos estos Textos y Comentarios en Ed. Taurus, Madrid 1967-1972)

LThK, Das zweite vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, lateinisch und deutsch. Kommentare, t. I-II, Herder, Freiburg 1966-1967.

N. SILANES, *La Iglesia de la Trinidad.* La Santísima Trinidad en el Concilio Vaticano II. Estudio genético-teológico, Secretariado Trinitario, Salamanca 1981.



ÍNDICE DE LOS TEMAS PRINCIPALES

N. B. Las cifras en números romanos remiten a los capítulos, los guarismos en caracteres árabes a las páginas:

ÍNDICE DE AUTORES

N. B.: En este índice sólo se recoge la lista de nombres y de autores que aparecen en el texto.

ÍNDICE DE MATERIAS

CAPÍTULO IV
DOGMA Y TEOLOGÍA EN LOS TIEMPOS MODERNOS
(B. SESBOÜÉ)

TERCERA FASE:
DESDE EL VATICANO I HASTA LOS AÑOS 1950: REVELACIÓN, FE Y RAZÓN, INSPIRACIÓN, DOGMA Y MAGISTERIO INFALIBLE
(CHR. THEOBALD)

CAPÍTULO V
LA DOGMATIZACIÓN PROGRESIVA DE LOS FUNDAMENTOS DE LA FE
(CHR. THEOBALD)

CAPÍTULO VI
LA CONSTITUCIÓN DOGMÁTICA *DEI FILIUS* DEL CONCILIO VATICANO I
(B. SESBOÜÉ)

CAPÍTULO VII
PRIMERA CONSTITUCIÓN DOMÁTICA SOBRE LA IGLESIA *PASTOR AETERNUS* DEL CONCILIO VATICANO I

(B. SESBOÜÉ)

CAPÍTULO VIII

«LA CUESTIÓN BÍBLICA». DESDE LA DOCTRINA DE LA *PROVIDENTISSIMUS DEUS* HASTA LA RECEPCIÓN DE LA EXÉGESIS HISTÓRICO-CRÍTICA POR LA *DIVINO AFFLANTE SPIRITU*

(B. SESBOÜÉ)

Capítulo IX

«¿QUÉ ES UN DOGMA?» LA CRISIS MODERNISTA Y SUS REPERCUSIONES SOBRE EL SISTEMA DOCTRINAL DEL CATOLICISMO

(B. SESBOÜÉ)

Capítulo X
LA RAZÓN Y LA CIUDAD. DESDE LA CANONIZACIÓN DEL TOMISMO HASTA LA AFIRMACIÓN DEL FUNDAMENTO DIVINO DEL DERECHO
(B. SESBOÜÉ)

Capítulo XI
LA ENCÍCLICA *HUMANI GENERIS* (1950) O EL FIN DE UNA ÉPOCA DE DOGMATIZACIÓN FUNDAMENTAL
(B. SESBOÜÉ)

CUARTA FASE: EL CONCILIO VATICANO II Y SUS RESULTADOS

(B. SESBOÜÉ y CHR. THEOBALD)

CAPÍTULO XII

EL CONCILIO Y LA FORMA PASTORAL DE LA DOCTRINA

(CHR. THEOBALD)

CAPÍTULO XIII

LA COMUNICACIÓN DE LA PALABRA DE DIOS: *DEI VERBUM*

(B. SESBOÜÉ)

CAPÍTULO XIV

LA IGLESIA CATÓLICA Y «LOS OTROS»: LA LIBERTAD RELIGIOSA Y LAS RELIGIONES NO CRISTIANAS

(B. SESBOÜÉ)

CAPÍTULO XV

EL VATICANO II BAJO LA PRUEBA DE LA «RECEPCIÓN»

(B. SESBOÜÉ)